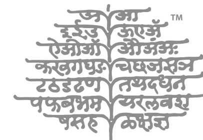
नवभारत

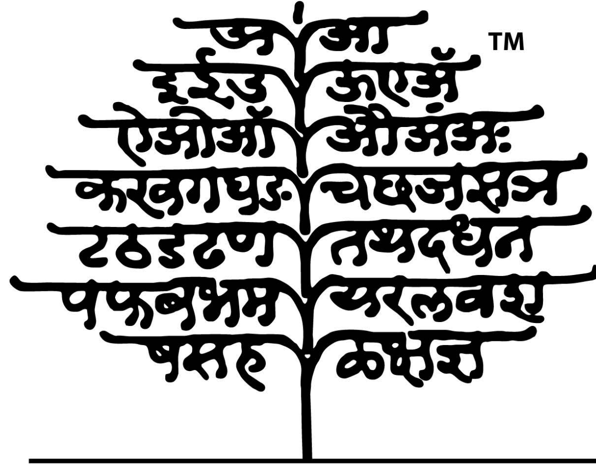
वर्ष ५ वें]   जुलै १९५२   [अंक १० वा

गांधी आणि मार्क्स . . . . . . आचार्य शं. द. जावडेकर
लोकशाही आणि समाजवाद . . . . . प्रा. गोवर्धन पारीख
सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ आणि शिक्षणशास्त्रज्ञ जॉन ड्यूई . प्रा. रा. म. मराठे
विज्ञान आणि नीति . . . . प्रा. ल. के. आरावकर
क्रोचे व त्याचें तत्त्वज्ञान . . . . . श्री. वा. रं. सुंठणकर
मुलें कीं मोठ्या माणसांचीं खेळणीं ? . . . . प्रा. राम झोळ
जीवनसखे—! . . . . . प्रा. वि. म. कुलकर्णी
भूदान-यज्ञांतील 'दाना' चा अर्थ . . आचार्य वि. प्र. लिमये
ग्रंथसमीक्षण; पत्रव्यवहार; सारसंकलन

किंमत १ रुपया







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

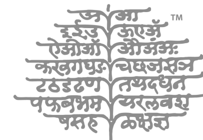
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका



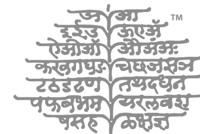


वर्ष पांचवें
अंक १० वा

नवभारत

जुलै
१९५२

अनुक्रमणिका





'नवभारत', जुलै १९५२

लेखक-परिचय

[या अंकांतील खालील लेखकांशिवाय इतर लेखकांचे लेख 'नवभारतां'त या वर्षी यापूर्वी आले असून त्या त्या वेळीं त्यांचा परिचय दिला आहे.—का. सं.]

प्रा. गोवर्धन पारीख— मुंबई येथील रामनारायण रुइया कॉलेजमध्यें अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक. 'महात्मा गांधी' या पुस्तकाचे लेखक.

श्री. रा. ना. झोळ बी. ए., बी. टी., डी. पी.एड्.— वाई येथील 'प्रायमरी ट्रेनिंग कॉलेज फॉर मेन' या संस्थेचे प्राचार्य. 'शेक्स्पिअरच्या नाट्यकथा' या पुस्तकाचे लेखक.

प्रा. ल. के. आरावकर— मुंबई येथील रामनारायण रुइया कॉलेजमध्यें तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक. 'हाच मार्ग' ही यांची कादंबरी प्रसिद्ध झाली असून, 'वैवाहिक निवड' आणि 'अनंताचीं फुलें' हीं प्रकाशनाच्या मार्गावर आहेत.

श्री. वा. रं. सुंठणकर, बी. एजी. (बेळगांव)— 'महाराष्ट्र संत-मंडळाचें ऐतिहासिक कार्य' या पुस्तकाचे लेखक.

प्रा. वि. म. कुलकर्णी— सोलापूर येथील दयानंद कॉलेजमध्यें मराठीचे प्राध्यापक. 'पहांटवारा', 'साहित्यदर्शन' इत्यादि पुस्तकांचे कर्ते.

प्रा. रा. म. मराठे, एम्. ए., बी. टी., एम्. एड्.— पुणें येथील 'टिळक कॉलेज ऑफ एज्युकेशन' या संस्थेंत 'Principles of Education' आणि Psychology चे प्राध्यापक. 'Handbook of Psychology' चे लेखक.

प्रा. प्र. रा. दामले (नौ. वाडिआ कॉलेज, पुणें)— पुणें विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

आचार्यभक्त द. वा. जोग, उपनिषत्तीर्थ, एस्. टी. सी.— पुणें येथील महाराष्ट्र एज्युकेशन सोसायटीच्या हायस्कूलमध्यें शिक्षक. 'ब्रह्मविचार', 'अद्वैत-सिद्धान्त-दर्शन' इत्यादि पुस्तकें यांनीं लिहिलीं असून, नुकताच (१९५१ मध्यें) यांचा 'सार्थ-पंचदशी' (मूळ श्लोक, मराठी टीका 'प्रकाश' व इतर मतांचें समालोचन करणारा उपोद्घात वगैरे यांसह सुमारें ६५० पानांचा) हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला आहे.

आचार्य वि. प्र. लिमये (पुणें)— 'अल्बेरुणीची गीता व इतर निबंध', 'प्रांतिक स्वराज्य (?)' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. रा. वि. ओतुरकर— स. प. कॉलेज, पुणें. पुणें विद्यापीठांत इतिहासाचे प्राध्यापक. 'हिंदुस्थानचा सोपपत्तिक इतिहास', 'हिंदुस्थानचा साधनरूप इतिहास' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

अनुक्रमणिका

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष पांचवें | अंक दहावा

नवभारत

जुलै १९५२

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. वि. म. बेडेकर
का. संपादक

लोकशाही आणि समाजवाद	प्रा. गोवर्धन पारीख	१–११
मुलें कीं मोठ्या माणसाचीं खेळणीं ?	प्रा. राम झोळ	१२–१५
वि ज्ञा न आ णि नी ति	प्रा. ल. के. आरावकर	१६–२०
क्रोचे आणि त्याचें तत्त्वज्ञान	श्री. बा. रं. सुंठणकर	२१–२९
जी व न स खे... !	प्रा. वि. म. कुलकर्णी	३०
गांधी आणि मार्क्स : ३ :	आचार्य शं. द. जावडेकर	३१–३९
सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ आणि शिक्षणशास्त्रज्ञ डॉ. जॉन ड्यूई	प्रा. रा. म. मराठे	४०–४५
ग्रंथसमीक्षण :		
‘ महाराष्ट्र-सारस्वत : पुरवणी ’	प्रा. श्री. के. क्षीरसागर	४६–४९
‘ श्री. प्रतापशेट यांचीं तत्त्वज्ञानावरील व्याख्यानें ’	प्रा. प्र. रा. दामले आणि श्री. द. वा. जोग	५०–५३
‘ आंतरराष्ट्रीय समाजवाद ’	प्रा. दे. अ. दाभोलकर	५३–५५
‘ व्हाइटहेडचें तत्त्वज्ञान नि सामाजिक नीति ’	प्रा. ल. के. आरावकर	५५
भूदान-यज्ञांतील ‘ दाना ’ चा अर्थ	आचार्य वि. प्र. लिमये	५६
पत्रव्यवहार :		
गोविन्दपंत बुंदेल्यावरील आरोप	प्रा. रा. वि. ओतुरकर	५७–५८
नारो शंकराची साक्ष !	प्रा. त्र्यं. शं. शेजवलकर	५८–५९
सा र सं क ल न		६०–६४

वार्षिक रु. ९   सहामाही रु. ५   अंकास रु. १

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २, येथें छापून सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

संपादकीय

आगामी लोकशाही - विशेषांक

'नवभारता'च्या जून ५२ च्या अंकांत जाहीर केल्याप्रमाणें 'नवभारता'चा यापुढील म्हणजे ऑगस्ट १९५२ चा अंक 'लोकशाही-विशेषांक' म्हणून योजिलेला आहे. येत्या ऑगस्टमध्यें आपला भारत राजकीय दृष्ट्या स्वतंत्र होऊन पांच वर्षें पुरीं होतील. याच वर्षीं प्रौढमताधिकारानुसार जगांत अभूतपूर्व प्रमाणावर योजिलेल्या भारतीय निवडणुका नुकत्याच पार पडल्या असून, घटनेनुसार संघ-राज्यांतून आणि प्रादेशिक राज्यांतून लोकशाही राज्ययंत्राचा कारभार सुरूहि झाला आहे. आपली ही भारतीय लोकशाही अगदीं नवीन असली, तरी ज्या विशिष्ट पद्धतीनें आणि विशिष्ट परिस्थितींत भारताला शांततामय रीतीनें स्वातंत्र्य मिळालें त्याचा विचार करतां, या भारतीय नवोदित लोकशाहीच्या भवितव्याकडे विचारवंत मोठ्या उत्सुकतेनें पाहत आहेत. लोकशाही घटना ही फक्त राज्ययंत्राच्या सांगाड्यांतच अडकून केवळ औपचारिक न राहतां, तिच्यांत खरा लोकशाहीचा आत्मा कसा ओतला जाईल, हाच यापुढें विचारवंत, नेते आणि कार्यकर्ते यांच्यापुढें मुख्य प्रश्न आहे. शिवाय, जगांतील लोकशाहीविषयक विचारांत आज क्रांति होत आहे. परंपरागत उदारमतवादी लोकशाही ही जुनीपुराणी व अपुरी ठरत आहे. त्याऐवजीं 'नवीन' व्यापक लोकशाहीच्या कल्पना पुढें आल्या असून, त्यांचा कांहीं देशांतून प्रत्यक्ष प्रयोगहि चालू आहे. त्याचबरोबर, या नियोजनमय युगांत या 'नवीन' लोकशाहींतून लोकशाहीचा मूळ गाभाच नाहींसा होण्याचा धोका निर्माण झाल्यामुळें, ही 'नवीन' लोकशाही खऱ्या अर्थानें लोकशाही म्हणतां येईल कीं नाहीं, हाहि विचारवंतांपुढें प्रश्न आहे. अशा या लोकशाहीविषयक विचारमंथनाच्या काळीं भारताच्या नवप्रस्थापित लोकशाहीकडे विचारवंतांचे डोळे लागणें साहजिकच आहे. म्हणून भारतीय लोकशाहीच्या पंचवार्षिक वाढदिवसाच्या निमित्तानें भारतीय व भारतीयेतर लोकशाहीविषयक प्रश्नांचें तौलनिक दिग्दर्शन होणें उचित होईल. आगामी 'लोकशाही-विशेषांका'ची त्याच उद्दिष्टानें योजना करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

त्या दृष्टीनें 'लोकशाही'-विशेषांकांत साधारणपणें पुढील स्वरूपाच्या विषयांवर लेख येतील: लोकशाही विचारांचा व मूल्यांचा उद्गम व विकास; आधुनिक भारतांतील लोकशाहीचा उद्गम व विकास; भारतीय समाजरचना, जातीयता आणि लोकशाही; भारतीय आर्थिक समस्या आणि लोकशाही; भारतीय स्थानिक स्वराज्यसंस्था आणि लोकशाही; भारतीय राज्यकारभारयंत्र व लोकशाही; भारतीय राजकीय पक्ष व लोकशाही; ग्रेट ब्रिटन, अमेरिका, सोव्हिएट, पूर्व युरोप, नवचीन यांमधील लोकशाहीचें स्वरूप व व्यवहार इत्यादि.—अशासारख्या विषयांवर आ. शं. द. जावडेकर, प्रा. स. वा. कोगेकर, प्रा. ना. र. देशपांडे, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, श्री. र. के. खाडिलकर, श्री. दि. के. बेडेकर, श्री. के. एन्. फडके, प्रा. गं. बा. सरदार, प्रा. पु. गो. सहस्रबुद्धे, डॉ. वा. रा. ढमढेरे, प्रा. गोवर्धन पारीख, श्री. श्री. शं. नवरे, प्रा. श्री. के. क्षीरसागर, प्रा. दे. अ. दाभोलकर, प्रा. मा. शं. भणगे, प्रा. व. मं. सिरसीकर या व इतर आपापल्या क्षेत्रांतील तज्ज्ञ लेखकांनीं लिहावयाचें मान्य केलें आहे.

नियोजित 'लोकशाही-विशेषांक' हा नेहमींच्या अंकापेक्षां दुप्पट मोठा म्हणजे १२८ पृष्ठांचा होईल, अशी अपेक्षा आहे. ऑगस्ट १५ या भारतीय लोकशाहीच्या पंचवार्षिक वाढदिवसाच्या निमित्तानें हा ऑगस्टचा अंक नियत असल्यामुळें तो ऑगस्ट तारीख १ ला प्रसिद्ध न होतां १५ ऑगस्टला प्रसिद्ध होईल. ऑगस्ट १५ च्या सुमारास तो वाचकांच्या हातीं पडेल, अशी कार्यालयाकडून व्यवस्था होईल.

'नवभारता'च्या या पांचव्या वर्षीं वाचकांना आम्हीं येत्या 'लोकशाही-विशेषांका'च्या रूपानें (नोव्हेंबर १९५१ चा कादंबरीमय अंक आणि जानेवारी १९५२ चा तत्त्वज्ञान 'विशेषांक' हे पूर्वींचे विशेषांक धरून) हा तिसरा अंकविशेष देणार आहोंत, त्याचें वाचक स्वागत करून 'नवभारता'स सक्रिय साहाय्य देतील असा आम्हांस भरंवसा आहे.

—वि. म. बेडेकर

३०-६-५२





प्रा. गोवर्धन पारीख

लोकशाही आणि समाजवाद

मांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचा ढासळणारा डोलारा आणि साम्यवादी समाजरचनेच्या प्रयोगाचा कटु अनुभव यांतून पुढें येऊं पाहाणारी एक नवी प्रवृत्ति म्हणजे लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय करण्याचा प्रयत्न ही होय. असा प्रयत्न केवळ भारतांतच नव्हे तर जगांतील इतरहि अनेक देशांत सुरु आहे. या प्रयत्नांतील मूलभूत प्रश्न एका अर्थानें जुनाच आहे. तथापि परिस्थितीत सतत बदलत असल्यामुळें आणि मानवी ज्ञानाचा आणि जाणिवेचा सतत विकास होत असल्यामुळें, जुने प्रश्न नव्यानें उपस्थित करण्याची आणि वेगळ्या मार्गानें ते सोडविण्याचा शक्य तों प्रयत्न करण्याची आवश्यकता वेळोवेळीं निर्माण होत असते. अशा प्रयत्नांमुळें त्या प्रश्नांच्या स्वरूपावरहि प्रकाश पडतो आणि त्यांची मांडणीहि बदलण्याचा संभव असतो. लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या पारस्परिक संबंधाच्या बाबतींत अशा प्रकारच्या तपासणीची आवश्यकता निर्माण झाली आहे असें म्हणतां येईल.

भारतीय राजकारणांत लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या समन्वयावर आधारलेला एक राजकीय पक्ष कार्य करीत आहे. नुकत्याच झालेल्या सार्वत्रिक निवडणुकींत या पक्षानें अत्यंत हिरिरीनें भाग घेतला असल्यामुळें या चर्चेत एक प्रकारचा ताजेपणा निर्माण होण्याचा संभव आहे. या दृष्टीनें एक गोष्ट आरंभींच स्पष्ट करणें जरूर आहे. प्रस्तुत विषयाची चर्चा आणि समाजवादी पक्षाचें निवडणुकींतील यशापयश यांचा संबंध या लेखांत फारसा अभिप्रेत नाहीं. केवळ निवडणुकींतील यशापयशांतून ही चर्चा उद्भवलेली नाहीं. विचारांची योग्यायोग्यता ही जरी निवडणुकीसारख्या अत्यंत गुंतागुंतीच्या राजकीय घटनेंतील यशापयशाला अंशतः जबाबदार ठरत असली, तरी निवडणुकींतील यशापयश हें त्या योग्यायोग्यतेचें सर्वस्वीं विश्वसनीय गमक मानतां येणार नाहीं. विचारांची कसोटी व्यवहारांतच लागते हें जरी मान्य केलें, तरी एखाद्या विशिष्ट व्यावहारिक घटनेला तें तत्त्व लागूं करतांना त्या घटनेचें स्वरूप, तिच्या विशिष्ट मर्यादा व कालानुक्रम इत्यादींचा विचार करणें आवश्यक असतें. तसें न केल्यास जें यशस्वी तेंच योग्य असें मानावें लागून वैचारिक क्षेत्रांत मोठाच अनवस्थाप्रसंग निर्माण झाल्यावांचून राहणार नाहीं. तात्पर्य, सार्वत्रिक निवडणुकींत समाजवादी पक्षाला जरी पुरेपूर यश मिळालें असतें, तरी देखील वर उल्लेख केलेल्या स्वरूपाच्या चर्चेची गरज शिल्लक राहिलीच असती. वैचारिक भूमिकेंत दोष असल्यास यश हें अपयशापेक्षां देखील अधिक भयंकर ठरूं शकतें, हा अनुभव इतिहासांत आढळतो.

समन्वयामागील गृहीत भूमिका

लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या पारस्परिक संबंधाच्या चर्चेतील एक प्राथमिक अडचण म्हणजे या दोन शब्दांविषयींची होय. यांतील लोकशाहीचा अर्थ स्पष्ट आहे. राजकीय क्षेत्रांतील या शब्दांतील कल्पनेच्या अर्थासंबंधीं भरपूर चर्चा झाली असून त्या योगें त्यांत निश्चितता, स्पष्टता आलेली आहे. या अर्थासंबंधीं गोंधळ निर्माण करणाऱ्या कल्पना कांहीं वेळां पुढें येतात, परंतु त्यांतील तर्कदुष्टता चटकन् ध्यानांत आल्यावांचून राहत नाहीं. उलट समाज-





वाद हा एक पडशीशब्द (Blanket term) बनला आहे. त्याच्या योगानें अनेक निरनिराळ्या कल्पना व्यक्त केल्या जातात. आणि यामुळें लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या परस्परसंबंधा-विषयीं उलटसुलट विधानें करणें शक्य होतें. या अडचणींतून बाहेर पडण्याचे दोन मार्ग संभवतात. पहिला मार्ग म्हणजे—लोकशाही आणि समाजवाद यांचा एकादा विशिष्ट संबंध गृहीत धरावयाचा; त्याला अनुलक्षून त्यांत अभिप्रेत असलेला लोकशाही आणि समाजवाद या दोन्ही कल्पनांचा अर्थ स्पष्ट करावयाचा; तो अर्थ तपासून त्याला मान्यता देण्याच्या बाबतींत अडचणी असल्यास त्या विशद करावयाच्या; आणि त्या अडचणींच्या अनुषंगानें दोन्ही कल्पनांमधील गृहीत धरलेल्या संबंधाच्या स्वरूपावर परिणाम होत असल्यास तो कोणता हें स्पष्ट करावयाचें हा होय. दुसरा मार्ग म्हणजे लोकशाही आणि समाजवाद या दोन्ही कल्पनांची निश्चित व्याख्या वा अर्थ करून त्यांच्या आधारानें त्यांच्या पारस्परिक संबंधाचें स्पष्टीकरण करणें हा होय. या दोन्ही मार्गांचा अवलंब केल्यानें प्रस्तुत चर्चेची वैचारिक बैठक स्पष्ट व साफ होऊं शकेल, असें वाटतें. आणि त्यायोगानें प्रस्तुत प्रश्नाबाबत पूर्वोत्तरपक्ष करणारांमधील मतभेदाचें क्षेत्रहि संकुचित होऊन त्याचें स्वरूप ' अमुक शब्द अमुक अर्थानें वापरावयाचा कीं नाहीं ? ' एवढ्यापुरतेंच मर्यादित होण्याचा संभव आहे. अशा प्रकारचा मतभेद सहज मिटवितां येण्यासारखा आहे असें वाटतें.

वर उल्लेख केलेल्या दोन मार्गांपैकीं पहिल्या मार्गानें प्रस्तुत प्रश्नाचा ऊहापोह करणें आरंभीं उचित होईल. लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय करणें शक्य आहे असें अनेकांचें म्हणणें आहे. या म्हणण्याचा आशय थोडक्यांत पुढीलप्रमाणें सांगतां येईल : भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या अनिष्टतेबद्दल, ती कायम राहण्यांत ज्यांचे हितसंबंध गुंतलेले आहेत ते व त्यांचे अंकित असलेले थोडेबहुत लोक यांच्या व्यतिरिक्त इतरांत मतभेद होण्याचें मुळींच कारण नाहीं. ही अर्थव्यवस्था उत्पादन-साधनांच्या खाजगी मालकीवर आधारलेली असून नफा हा तिच्यांतील आर्थिक उत्पादनाचा हेतु आहे. ही उत्पादन-साधनांवरील खाजगी मालकी आणि त्यामुळें पर्यायानें खाजगी नफ्याची शक्यता नष्ट करणें हें समाजवादाचें कार्य होय. हीच आजची मूलभूत सामाजिक गरज आहे. ही गरज पुरी करण्यासाठीं साम्यवाद ' कामगार-हुकमती 'चा म्हणजे हुकुमशाहीचा मार्ग सांगतो. परंतु तें साधन अनिष्ट आहे. त्यामुळें मानवी स्वातंत्र्य धोक्यांत येतें. यासाठीं हा बदल लोकशाहीच्या मार्गानेंच घडवून आणला पाहिजे. बहुसंख्य जनतेस त्याची आवश्यकता पटवून दिली म्हणजे त्यांनीं निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींच्या बहुमतानें तो घडवून आणणें सहज शक्य आहे. समाजवादी क्रांति घडवून आणण्याचें लोकशाही हेंच योग्य साधन होय. अन्य साधनांचा, उदा० सशस्त्र बंडाचा, उपयोग केल्यावर त्याचे क्रांतीवर—समाजवाद्यांस ज्या प्रकारची समाजरचना करावयाची आहे त्या साध्यावर—अनिष्ट परिणाम घडून आल्यावांचून राहणार नाहींत. साम्यवादी समाजरचनेच्या प्रयोगानें हें स्पष्ट केलें आहे. म्हणून लोकशाहीच्या मार्गानेंच समाजवादी क्रांति घडवून आणणें इष्ट होय. लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या समन्वया-ची शक्यता मान्य करणारांच्या विचारसरणींतील ही मध्यवर्ती कल्पना होय असें म्हणतां येईल.

या समन्वयांत समाजवादाचा अर्थ ' ज्या समाजव्यवस्थेंत उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी नष्ट करण्यांत येऊन ती सामाजिक वा राज्याच्या मालकीची करण्यांत आली आहे, ज्यांत खाजगी नफ्याच्या हेतूनें संपत्तीचें उत्पादन होत नसून अधिकाधिक प्रमाणांत सामाजिक गरजा पुऱ्या करण्याच्या हेतूनें तें होत आहे अशा प्रकारची वर्गविहीन समाजरचना ' असा आहे. आणि लोकशाहीचा अर्थ ' लोकप्रतिनिधींच्या बहुमताचें राज्य ' असा आहे. प्रतिनिधींच्या बहुमतनिर्णयानें वर उल्लेख केलेल्या स्वरूपाचे बदल घडवून आणणें शक्य असल्यामुळें लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय शक्य आहे. समाजवादावर आधार-लेलें सामाजिक जीवन प्रस्थापित करण्याचें आणि त्याचा विकास करण्याचें लोकशाही हेंच इष्ट साधन





होय, असा वरील शक्यतेंतून आग्रह निर्माण होतो. लोकशाही आणि समाजवाद यांच्या या विशिष्ट अर्थांची आणि त्यांच्या समन्वयाची शक्याशक्यता व योग्यायोग्यता थोडीशी काळजीपूर्वक तपासून पाहणें आवश्यक आहे.

लोकशाहींत बहुमताच्या राज्याबरोबर
अल्पमताचें स्वातंत्र्यहि अभिप्रेत

लोकप्रतिनिधींच्या बहुमतानें एखादा विशिष्ट सामाजिक बदल घडवून आणणें म्हणजे तो लोकशाहीच्या मार्गानें घडवून आणणें होय, हें विधान केवळ तांत्रिक स्वरूपाचें आहे. लोकशाहीचा हा तांत्रिक अर्थ जरी क्षणभर मान्य केला, लोकशाही म्हणजे लोकप्रतिनिधींच्या बहुमताचें राज्य हें जरी मान्य केलें, तरी त्यांत अल्पमताची बहुमताच्या निर्णयास मान्यता आणि प्रचार, संघटन आणि अन्य लोकशाही मार्गांनीं बहुमत बनविण्याचें अल्पमताचें अबाधित स्वातंत्र्य या दोन्ही गोष्टी अभिप्रेत आहेत. 'बहुमताचें राज्य' या कल्पनेइतकीच 'अल्पमताचें स्वातंत्र्य' ही मूलभूत कल्पना आहे. 'लोकशाही म्हणजे बहुमताचें राज्य' हें मान्य करणारे देखील या कारणास्तव 'बहुमताचें राज्य म्हणजे लोकशाही' हें म्हणणें मान्य करावयास तयार होणार नाहींत. तांत्रिक अर्थानें देखील लोकशाही कायम टिकण्यासाठीं, समाजरचनेच्या मूलभूत सिद्धान्तांबाबत बहुमत व अल्पमत यांत जर मौलिक मतभेद असतील, तर मोठीच अडचण निर्माण होण्याचा संभव आहे, समाजवादाच्या मूलभूत सिद्धांताबाबत अशा प्रकारचें एकमत होणें कठिण असल्यामुळें समाजवादाला मिळणाऱ्या पाठिंब्याच्या वाढीबरोबरच तांत्रिक लोकशाहीच्या संस्थांवरील ताण वाढत जाणें शक्य आहे, किंबहुना अपरिहार्य आहे! बहुमताच्या निर्णयाला अल्पमताची मान्यता मिळण्याची शक्यता, अल्पमतवाल्यांना आपलें बहुमत करण्याचें व त्यायोगें ते निर्णय बदलण्याचें स्वातंत्र्य कितपत आहे, यावरहि अवलंबून राहील. हें स्वातंत्र्य म्हणजे प्रचार-व-संघटनद्वारां जेथें उत्पादनसाधनें सामाजिक वा राज्याच्या मालकीचीं आहेत अशा समाजव्यवस्थेंत प्रस्थापित व्यवस्थेवर टीका करण्याचें, खाजगी मालकीचें इष्टत्व व श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करण्याचें व लोकशाही मार्गानें त्या व्यवस्थेंत बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करण्याचें स्वातंत्र्य होय. या भूमिकेस विशेष पाठिंबा मिळूं शकणार नाहीं. खाजगी मालकीचें सामाजिक मान्यतेंतून उद्भवणारें नैतिक अधिष्ठान आतां नाहींसें होऊं लागलें आहे, हा मुद्दा या ठिकाणीं अप्रस्तुत आहे. तांत्रिक अर्थानें देखील लोकशाही कायम ठेवावयाची झाल्यास विरोधकांचें हें स्वातंत्र्य मान्य करणें व अबाधित राखणें आवश्यक आहे. अगदीं मूलभूत स्वरूपाच्या विरोधकांशींसुद्धां लोकशाही पद्धतीनेंच वागणें म्हणजेच विरोध करण्याचा त्यांचा हक्क मान्य करणें, हें लोकशाहीवरील श्रद्धेचें एक महत्त्वाचें गमक आहे. उलट, अशा प्रकारचें स्वातंत्र्य समाजवादास विघातक आहे हें उघड आहे. विरोधी विचार हा योग्य असण्याचा संभव आहे म्हणून तो दडपून टाकण्यांत सामाजिक हानि संभवते, चुकीच्या वा अयोग्य विचारांचा सामना बरोबर व योग्य विचारांनींच केला पाहिजे, अन्य मार्गांनीं नव्हे—ही कल्पना लोकशाही श्रद्धेच्या मुळाशीं आहे. उलट, विरोधी विचारांच्या बाबतींत योग्यायोग्यतेचा प्रश्न उद्भवूं शकत नाहीं; वर्गाच्या विशिष्ट हितसंबंधांतूनच निरनिराळ्या विचारसरणी जन्माला येतात; खाजगी मालकीचें अनिष्टत्व या कल्पनेंत खाजगी मालकीचें इष्टत्व प्रतिपादन करणाऱ्या विचारसरणीचें अनिष्टत्व देखील समावलेलें आहे; म्हणून पहिली गोष्ट नष्ट करणें याचा अर्थ दुसरीहि नष्ट करणें असाच केला पाहिजे; हीच भूमिका समाजवादाच्या सिद्धान्तास अनुसरून घ्यावी लागेल. ज्या समाजव्यवस्थेंत उत्पादनसाधनांची खाजगी मालकी नष्ट झाली आहे, त्या व्यवस्थेंत खाजगी मालकीचें इष्टत्व प्रतिपादन करणारा विचारच उद्भवूं शकणार नाहीं, हा युक्तिवाद अगदींच फोल आहे. एक तर हा बदल लोकशाहीच्या मार्गानें घडवून आणण्यांत आला असल्यामुळें एके काळीं खाजगी मालकी असलेले लोक समाजांत राहणारच. दुसरें म्हणजे तांत्रिक लोकशाहीच्या मर्यादा सांभाळावयाच्या म्हणजे साम्यवादांत संभवतो तशा प्रकारचा लोकांच्या विचारांत एकमार्गीपणा (conditioning)





आणतां येणार नाहीं. आणि तिसरें म्हणजे विचारांच्या उद्भूतीला अशा प्रकारें मर्यादा घालतां येत नाहींत. तात्पर्य, तांत्रिक लोकशाहीच्या मार्गानें जरी समाजवादाची स्थापना करतां आली, तरी प्रस्थापित झालेल्या समाजवादास तांत्रिक लोकशाहीच्या मर्यादा सांभाळतां येणें अशक्य आहे. वास्तविकपणें तांत्रिक लोकशाहीच्या मार्गानें समाजवाद प्रस्थापित तरी करतां येईल कीं नाहीं हाहि एक प्रश्नच आहे!

समाजवादी अर्थव्यवस्थेंत लोकशाहीला मुरड

आतां याच प्रश्नाकडे थोडेसें दुसऱ्या दिशेनें पाहूं. उत्पादनाचीं साधनें राज्याच्या मालकीचीं झालीं म्हणजे त्यांचा उत्पादनकार्यांतील उपयोग राज्याच्या निर्णयानुसारच होणार हें उघड आहे. या उपयोगाच्या कार्यक्षमतेच्या दृष्टीनें त्यासंबंधींच्या धोरणांत निश्चिति व स्थिरता असणें सामान्यतः अत्यंत जरूरीचें आहे. या दृष्टीनें हें कार्य लोकप्रतिनिधींकडे सोंपविण्याऐवजीं तज्ज्ञांच्या एखाद्या समितीकडेच सोंपविणें अधिक योग्य म्हटलें पाहिजे. म्हणजे तज्ज्ञांच्या म्हणण्याला मान डोलविणारे प्रतिनिधी कायदेमंडळांत निवडून आले पाहिजेत किंवा आर्थिक व्यवहार व धोरण लोकप्रतिनिधींच्या अधिकाराच्या कक्षेबाहेर तरी ठेवलीं पाहिजेत. हे दोन्ही मार्ग लोकशाहीस मुरड घालणारे आहेत हें उघड आहे. या बाबतींत सामान्य धोरण ठरविण्याचा अधिकार प्रतिनिधींकडे आणि त्याच्या तपशिलाचें स्वरूप निश्चित करण्याचें कार्य तज्ज्ञांकडे, अशा तऱ्हेच्या विभागणीवर आधारलेला युक्तिवाद करतां येणें शक्य आहे. परंतु सगळीं उत्पादनसाधनें राज्याच्या मालकीचीं झालीं आणि त्यासंबंधींचे निर्णय घेण्याची जबाबदारी राज्यावर आली कीं, अशा प्रकारचा धोरण व तपशील यांत फरक करणें तितकेंसें सोपें व निश्चित राहणें अशक्य आहे. शिवाय, धोरणाचें तपशिलांत रूपान्तर योग्य रीतीनें झालें कीं नाहीं हें पाहण्याची जबाबदारी अंतिम अर्थानें प्रतिनिधींकडेच राहणार हें मान्य केलें म्हणजे त्या बाबतींतील अस्थिरता व अनिश्चितता यांपासून मुक्त होतां येणें अत्यंत कठिण आहे. या बाबतींत 'गिल्ड'–समाजवाद्यांच्या निरनिराळ्या सूचनांवरील टीकाहि ध्यानांत ठेवणें जरूर आहे. तात्पर्य, लोकशाहींत आवश्यक असलेला लोकप्रतिनिधींचा अधिकार कायम ठेवावयाचा म्हणजे अर्थव्यवस्थेच्या कार्यक्षमतेस बाध येणें अपरिहार्य आहे. शिवाय, उत्पादनप्रयत्न हा सामाजिक गरजा अधिकाधिक प्रमाणांत पुऱ्या करण्याच्या हेतूनें आहे असा दावा प्रस्तुत अर्थव्यवस्थेंत असल्यामुळें, त्यासंबंधींची टीका व त्यास विरोध यांना नैतिक गुन्ह्याचें स्वरूप प्राप्त होणें संभवनीय आहे. तथापि, ही कल्पना लोकशाहीशीं पूर्णपणें विसंगत आहे. लोकशाहीस मान्यता दिली म्हणजे राज्याच्या दंडकांना नैतिक दंडकांचें स्थान देतां येणार नाहीं. उलट, समाजवादाच्या आर्थिक व्यवहाराची ती एक महत्त्वाची गरज बनण्याचा संभव आहे. तात्पर्य, समाजवादी अर्थव्यवस्थेंत आर्थिक व्यवहाराच्या गरजेंतून लोकशाहीस मर्यादा वा मुरड घालण्याची आवश्यकता निर्माण होणें अपरिहार्य आहे. ही गरज पुरी न झाल्यास आर्थिक व्यवहारांत कार्यक्षमता येऊं शकणार नाहीं, तो सुरळितपणें चालणार नाहीं. अशा तऱ्हेची मुरड समाजवादाच्या स्थापनेनंतर घालण्यांत येईल अथवा घालणें अपरिहार्य होईल, म्हणून समाजवादाच्या स्थापनेबद्दल चर्चा करीत असतांना त्याचा विचार करण्याची गरज नाहीं असें यावर म्हणण्यांत येईल. परंतु तें योग्य नाहीं. समाजवादाची स्थापना हें एखाद्या विशिष्ट कालक्षणीं घडणारें कार्य नसून एका ऐतिहासिक कालखंडांत घडणारें कार्य आहे. आणि त्या ऐतिहासिक कालखंडांत वरील प्रकारची मुरड घातली जाणें अपरिहार्य होणें म्हणजे लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय होऊं शकत नाहीं याची कबुलीच होय.

सामान्य नागरिकाची असहायता

आतांपर्यंतच्या विवेचनांत सामान्यतः लोकशाहीची तांत्रिक कल्पनाच गृहीत धरली आहे. आतां या कल्पनेच्या अपुरेपणाकडे थोडेसें लक्ष देणें जरूर आहे. लोकप्रतिनिधींच्या बहुमतानें प्रस्थापित होणारा निर्णय हा लोकशाहीचा निर्णय होय हें मान्य केल्यास, हुकुमशाहीदेखील लोकशाहीच्या मार्गानें प्रस्थापित करतां येऊं शकते, असें मान्य करावें लागेल. विसाव्या शतकांतील हुकुमशाह्या या अल्पमताच्या हुकुमशाह्या नसून बहुमताच्या हुकुमशाह्या

अनुक्रमणिका





आहेत हें ध्यानांत घेतलें पाहिजे. आधुनिक हुकुमशाहीची प्रवृत्ति बहुसंख्य जनतेला राजकारणापासून परावृत्त करण्याकडे नसून उलट तिला राजकारणांत ओढण्याकडेच आहे. याबाबतींत आणखीहि एक मुद्दा विचारांत घेतला पाहिजे. 'कामगारहुकुमती 'चे पुरस्कर्तेदेखील, ती हुकुमत बहुसंख्याकांची असल्यामुळें ती हुकुमशाही नसून खरीखुरी लोकशाहीच आहे, असें तिचें समर्थन करतांना आढळतात. लोकशाही म्हणजे बहुमताचें राज्य अशी केवळ तांत्रिक व्याख्या मान्य केल्यास ह्या समर्थनास उत्तर देणें कठिण आहे. या तांत्रिक व्याख्येंत आणखीहि कांहीं दोष शिल्लक राहतातच. त्यांतील एक मुख्य दोष प्रतिनिधित्वाच्या कल्पनेंतच आढळतो. तांत्रिक लोकशाहींतील प्रतिनिधित्व हें वास्तविकपणें प्रतिनिधित्व नसून प्रभुत्व असतें. सामान्यतः दोन निवडणुकींच्या दरम्यानच्या काळांत निवडून दिलेल्या प्रतिनिधींवर सामान्य जनतेचा कोणत्याहि प्रकारचा ताबा असत नाहीं. यामुळें 'जनतेनें केलेलें सत्तादान' असा प्रतिनिधित्वाचा अर्थ ठरतो; आणि लोकसत्तेऐवजीं प्रतिनिधिसत्ता अस्तित्वांत येते. सत्तेचें केंद्रीकरण होतें आणि सामान्य नागरिकाच्या आत्मविश्वासाऐवजीं त्याची असहायताच वाढीस लागते. ही असहायता नाहींशी करून राज्याच्या सामर्थ्यांत प्रत्येक नागरिकास आत्मसामर्थ्याचीच वाढ आणि आविष्कार होत आहे असा प्रत्यय येऊं शकेल अशी परिस्थिति निर्माण होणें केवळ राजकीय दृष्टीनेंच नव्हे तर नैतिक दृष्टीनेंदेखील अत्यंत आवश्यक आहे. नैतिक दृष्ट्या स्वतःचें इष्टत्व आणि श्रेष्ठत्व कायम ठेवावयाचें झाल्यास लोकशाहीनें सत्तेच्या केंद्रीकरणाचा प्रश्न सोडविला पाहिजे. तांत्रिक लोकशाहींत हा प्रश्न सुटूं शकत नाहीं. तिच्या संस्थात्मक सांगाड्यांत सत्तेचें केंद्रीकरण कायम राहतें हा तिच्यांतील एक मूलभूत दोष आहे. शिवाय, पक्षसंघटना, निवडणुकींचें तंत्र इत्यादींचा प्रतिनिधित्वावर परिणाम होतो तो निराळाच! तात्पर्य, तांत्रिक लोकशाहीच्या संस्थांचें स्वरूप सदोष आणि अपुरें आहे ही गोष्ट स्पष्ट झाली आहे.

रोगापेक्षां त्यावरील उपायच अधिक भयंकर!

ही सदोषता आणि अपूर्णता लोकशाहीच्या मूल्यांच्या दृष्टीनें आहे, इतर प्रकारच्या राजकीय संघटना-वा-संस्थाच्या दृष्टीनें नव्हे. नैतिक दृष्ट्या तर राहोच, परंतु साध्या कार्यक्षमतेच्या दृष्टीनेंदेखील हुकुमशाहींतील शासनसंस्था लोकशाही संस्थांपेक्षां अधिक चांगल्या असतात कीं नाहीं हा एक प्रश्नच आहे. होत असलेल्या चुका विशेष हानिकारक ठरण्यापूर्वीं टीकास्वातंत्र्यामुळें त्या सुधारल्या जाण्याची संभाव्यता हुकुमशाहींत असूं शकत नाहीं. उलट चुका व त्यामुळें होणारी हानि यांचें प्रमाण प्रत्यहीं वाढत जाण्याचाच संभव असतो. आणि म्हणूनच हुकुमशाहींतील कार्यक्षमता आणि त्यामुळें प्राप्त होणारें यश हें व्यापक व टिकाऊ स्वरूपाचें असूं शकत नाहीं. कार्यक्षमतेच्या दृष्टीनेंदेखील दूरवरचा व व्यापक स्वरूपाचा विचार केल्यास लोकशाही शासनपद्धतीचेंच श्रेष्ठत्व अनुभवास येतें. परंतु ज्या लोकशाहीच्या मूल्यांवर या संस्थांची उभारणी झाली आहे तीं मूल्यें प्रत्यक्ष जीवनांत, दैनंदिन व्यवहारांत अनुभवण्याच्या दृष्टीनें त्या संस्था सदोष व अपूर्ण आहेत. याचा अर्थ त्यांची सुधारणा वा पुनर्रचना करण्याची गरज आहे असा होतो; त्या कुचकामाच्या आहेत वा अन्य प्रकारच्या शासनसंस्था त्यांच्यापेक्षां चांगल्या होत असा नव्हे!

वरील विवेचनाच्या पार्श्वभूमीवर समाजवादाचा विचार केल्यास त्याच्या योगानें लोकशाहीचा मूलभूत प्रश्न सुटण्याऐवजीं तो अधिकच कठिण व तीव्र स्वरूपाचा होईल. उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी नष्ट करून तीं सरसहा राज्याच्या मालकीचीं केल्यानें सत्तेचें केंद्रीकरण अधिकच वाढणें अपरिहार्य आहे. रोगापेक्षां त्यावरील उपाय अधिक भयंकर असावा अशी या मार्गाबाबतची कांहीं अंशीं अवस्था आहे! त्याचा स्वाभाविक परिणाम लोकशाही नष्ट होणें हाच होय. आर्थिक विषमता आणि सामाजिक अन्याय, उत्पादनसाधनें राज्याच्या मालकीचीं केल्यानें, दूर होऊं शकतात ही आशा प्रत्यक्ष अनुभवानें फोल ठरली आहे. विषमता आणि अन्याय नाहींसे होण्याऐवजीं नव्या





प्रकारची आणि अधिक कडक (rigid) स्वरूपाची विषमता आणि अधिक भयंकर स्वरूपाचे अन्याय राज्याच्या मालकींतून उद्भवूं शकतात आणि समता व न्याय प्रस्थापित होण्याऐवजीं तीं मृगजलवत् ठरतात असा हा अनुभव आहे. ज्या विशिष्ट राजकीय चौकटींत राज्याची मालकी प्रस्थापित केली जाईल तिच्यावर हें अवलंबून असतें. लोकशाहीच्या चौकटींत ही मालकी प्रस्थापित झाल्यास वरील दुष्परिणाम टाळतां येतील असें यावर म्हटलें जाईल. परंतु या युक्तिवादांत जें सिद्ध करावयाचें तेंच गृहीत धरलें असल्यामुळें तो निरुपयोगी आहे. एक तर लोकशाहीच्या चौकटींत अशा प्रकारची मालकी प्रस्थापित होणें कठिण; आणि दुसरें म्हणजे अशा रीतीनें ती प्रस्थापित झाली तरी ती टिकविण्याच्या आणि त्या आधारावर आर्थिक जीवनाची संघटना करण्याच्या प्रयत्नांत लोकशाहीस मुरड घातली जाणें अपरिहार्य आहे. उत्पादनसाधनांत श्रमशक्तीचाहि अंतर्भाव होतो आणि तीहि राज्याच्या मालकीची करण्याची आवश्यकता निर्माण होते; म्हणजेच व्यवसायस्वातंत्र्यास मुरड घालावी लागते. अखेरीस हा क्रम मानवी मेंदूपर्यंत—विचारशक्तीपर्यंत—गेल्यावांचून थांबत नाहीं. तात्पर्य, समाजवादामुळें लोकशाहींतील आजचा मूलभूत प्रश्न सुटण्याऐवजीं वा तो सुटण्यास साहाय्य होण्याऐवजीं तो अधिकच कठिण होऊन अखेरीस त्या योगानें लोकशाहीच नष्ट होण्याची शक्यता अधिक आहे.

दोन भिन्न, स्वतंत्र, परस्परविरोधी जीवनदृष्टी

वरील विवेचनावरून लोकशाही म्हणजे प्रातिनिधिक शासनयंत्राचा सांगाडा व समाजवाद म्हणजे उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकीऐवजीं राज्याची मालकी प्रस्थापित करणारा आर्थिक बदल, असें समजणें अपुरें व म्हणून चुकीचें आहे, हें सहज लक्षांत येतें. लोकशाही आणि समाजवाद या दोन भिन्न, स्वतंत्र व परस्परविरोधी स्वरूपाच्या जीवनदृष्टी आहेत. एक व्यक्तिप्रधान असून दुसरी समुदायप्रधान आहे. एकींत व्यक्तीचें सार्वभौमत्व मान्य केलें जातें, तर दुसरींत तें स्थान व्यक्तिनिरपेक्ष समुदायास दिलें जातें. एकींत व्यक्तीची विवेकशीलता हा मानदंड मानला जातो, तर दुसरींत व्यक्तिनिरपेक्ष सामुदायिक हित ह्याला तें स्थान देण्यांत येतें. या ठिकाणीं या दोन दृष्टिकोनांशीं 'वैयक्तिक' व 'सामाजिक' वा 'व्यक्तिनिष्ठ' व 'समाजनिष्ठ' या दोन कल्पनांची गल्लत करतां कामा नये. व्यक्तिनिष्ठेंत समाजनिष्ठा म्हणजे इतर व्यक्तींच्या हिताहिताबद्दलची दक्षता ही अंतर्भूत होऊं शकते. म्हणून समाजहिताची जाणीव तिच्यांत राहत नाहीं असा आक्षेप लोकशाहीविरुद्ध घेणें व्यर्थ आहे. समाजहित हें व्यक्तिहितांत अंतर्भूत होतें. समाजविरोध हा एका परीनें आत्मविरोध होऊं शकतो. इतरांशीं अयोग्य वर्तन हें आत्मघातकी ठरूं शकतें. तात्पर्य, व्यक्तिनिष्ठेंत समता, सामाजिक न्याय, समाजहिताबद्दलची जबाबदारी हीं सर्व अंतर्भूत होऊं शकतात. परंतु समुदायप्रधान विचारसरणीबद्दल असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. व्यक्तिनिरपेक्ष, समाजांत अंतर्भूत होणाऱ्या व्यक्तींहून वेगळें, स्वतंत्र असें समुदायाचें अस्तित्व हा त्या विचारसरणीचा पाया आहे. त्यामुळें समुदायाचें अस्तित्व हें त्यांतील व्यक्तींचें मिळून बनत नाहीं. उलट, त्या व्यक्ती त्यांत विलीन होतात. सामाजिक घटनांच्या इष्टानिष्टतेचा निकष व्यक्ति न राहतां समुदाय हा तो निकष बनतो. आणि त्याची निश्चितता नाहींशी होते. अशा दोन मूलतः भिन्न, परस्परविरोधी दृष्टी लोकशाही आणि समाजवाद या कल्पनांनीं व्यक्त केल्या जातात.

लोकशाही मूल्यांवरील श्रद्धेला आवाहन

गेल्या कांहीं काळांत आर्थिक प्रश्न दिवसेंदिवस तीव्र स्वरूप धारण करीत आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं. आर्थिक जीवन समृद्ध करण्याची शक्यता वैज्ञानिक दृष्टीनें प्रत्यहीं वाढत आहे. सतत सुधारणारें राहणीचें मान ही एक जीवनांतील मूलभूत गरज आहे या विषयींची जाणीवहि दिवसेंदिवस अधिक व्यापक, तीव्र व बलवान् होत आली आहे व अजूनहि होत आहे. त्या मानानें प्रत्यक्ष घडलेली सुधारणा असमाधानकारक वाटणें स्वाभाविक आहे. या असमाधानामुळें राजकीय क्षेत्रांतील तांत्रिक समता ही अपुरी वाटणें, तिचा विकास आर्थिक व सामाजिक क्षेत्रांतहि झाला पाहिजे अशी इच्छा बळावणें साहजिकच आहे.

त्यांतच, प्रस्थापित भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेंत होणारा प्रत्येकाचा स्वहिताचा व्यवहार हा आपोआप समाजहितासहि पोषक बनतो ही श्रद्धा त्या अर्थ-व्यवस्थेच्या पुरस्कर्त्यांच्या ठिकाणीं देखील फारशी आढळत नाहीं. उलट, आर्थिक व्यवहारांत वेळो-वेळीं अरिष्टें, बेकारीची वाढ, उत्पादनाची मुद्दाम केली जाणारी गळचेपी, साधनसामग्रीचा उपयोग करण्याची असमर्थता इत्यादि समाजहिताच्या दृष्टीनें अनिष्ट स्वरूपाच्या अनेक घटना उद्भवतात आणि त्यांचें निराकरण करण्यासाठीं राज्यानें आर्थिक व्यवहारांत हस्तक्षेप करणें अपरिहार्य होतें, याविषयीं आतां फारसा मतभेद आढळत नाहीं. भांडवलशाही अर्थव्यवस्था आर्थिक प्रश्न योग्य रीतीनें सोडवूं शकत नाहीं, बहुसंख्य जनतेला दारिद्र्य, बेकारी, उपासमार व जीवनांतील अनिश्चितता यांपासून मुक्त करूं शकत नाहीं यासंबंधीं देखील अनेकांचें एकमत होईल. परंतु आर्थिक प्रश्न म्हणजे लोकशाहीच्या मूल्यांवरील श्रद्धेला आवाहन आहे, लोकशाहीनें तो सोडविला पाहिजे हीच त्याकडे पाहाण्याची योग्य दृष्टि होय. त्यांतून लोकशाहीची कल्पना अधिक व्यापक व सखोल करण्याची आवश्यकता व्यक्त होते. आर्थिक प्रश्न समाधानकारक रीतीनें लोकशाहीवरील श्रद्धेशी सुसंगत व तिला पोषक अशा मार्गानें सोडविण्याची जबाबदारी येते.

वर उल्लेख केलेल्या मार्गानें तो प्रश्न कसा सोडवतां येईल यासंबंधीं समाजवाद मार्गदर्शन करूं शकत नाहीं. तो सोडविण्याची संभाव्यता ज्यांत आहे अशा एका विशिष्ट मार्गाचें समाजवाद आग्रहानें प्रतिपादन करतो. लोकशाहीचें त्या मार्गांत केवळ एक साधन म्हणूनच स्थान आढळतें. तिचा तात्रिक उपयोग करून समाजवाद आणणें हें आर्थिक प्रश्न सोडविण्यासाठीं एक आवश्यक कार्य बनतें. अर्थात् समाजवाद हें एकदां अंतिम ध्येय म्हणून मान्य केलें म्हणजे मार्गाचा प्रश्न, साधनविचार हा गौण समजला जाणें अपरिहार्य आहे. अंतिम साध्याकडे नेणारे सारेच मार्ग, सारींच साधनें इष्ट समजलीं पाहिजेत. ‘ शक्य तों ’ लोकशाहीच्या मार्गानें समाजवाद स्थापन करावयाचा अशा अर्थाचीं विधानें समाजवादी लेखनांत जीं वेळोवेळीं आढळ-तात, त्यांचें खरें मर्म हेंच आहे. साम्यवादाची भूमिका यापेक्षां मूलभूत अर्थानें फारशी भिन्न आहे असें नाहीं. अर्थात्, त्या भूमिकेंत लोकशाही आणि समाजवाद यांचा समन्वय कोठेंच येत नाहीं हें निराळें सांगण्याची गरज नाहीं.

समाजवादी विचारांतील सैलपणा

आर्थिक प्रश्नाकडे पाहण्याच्या व तो सोड-विण्याच्या समाजवादी मार्गांतील अडचणी व धोका सोव्हिएट रशियाच्या अनुभवावरून स्पष्ट होतात. प्रस्तुत धोक्याची समाजवादास पूर्ण जाणीव असून त्यामुळें या बाबतींत सोव्हिएट रशियावर टीका समाजवादानें केली आहे असें म्हटलें जाईल. परंतु येथें टीका सोव्हिएट रशियावर कीं मार्क्सवादावर, हा खरा प्रश्न आहे. रशिया-वरील टीका आज निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून होत आहे, त्याचप्रमाणें मार्क्सवादाचेहि अनेक टीकाकार आहेत. यामुळें समाजवादी टीकेचें स्वरूप स्पष्ट होणें जरूर आहे. सामान्यतः समाजवादाची प्रवृत्ति वर्गयुद्धांतील हिंसात्मक साधनांचा उपयोग सोड-ल्यास मार्क्सवाद मान्य करण्याकडे, परंतु रशियांतील त्याचा आविष्कार आणि त्यांत मिसळलेली राष्ट्र-वादी प्रवृत्ति व तिचे अन्य राष्ट्रांवर होणारे परिणाम हे अनिष्ट, त्याज्य आहेत असें म्हणण्याकडे आहे. या भूमिकेमुळें रशियन राष्ट्रवादाच्या इतरत्र होणाऱ्या परिणामांपासून बचाव होणें शक्य आहे; परंतु रशियांतील समाजरचनेच्या प्रयोगाचा अनुभव व त्यांतील दोष यांची पुनरावृत्ति टाळतां येणार नाहीं. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेची कार्ल मार्क्सनें केलेली समीक्षा समाजवाद मान्य करतो. राज्य, धर्म, नीति, कायदा, कला, विज्ञान इत्यादिविषयक विचार हे वर्गनिष्ठतेचे द्योतक आहेत, त्यांना स्वतंत्र अस्तित्व नसून वर्गकलहावर आधारलेल्या भांडवलशाही समाजव्यवस्थेंतील उत्पादनपद्धतींचीच तीं प्रतिबिंबें आहेत असें समाजवाद मानतो, राज्य हें आर्थिक जीवनांत पिळवणूक करणाऱ्या वर्गाच्या हातांतील पिळल्या जाणाऱ्या वर्गाला ताब्यांत ठेवण्याचें, दडपून टाकण्याचें एक जुलमाचें साधन आहे असें समाजवाद समजतो आणि प्रस्थापित समाजव्यवस्थेंत बदल घडवून आणण्यासाठीं वर्गयुद्ध





हाच एकमेव मार्ग होय अशी निष्ठा बाळगतो. असें जर असेल, तर समाजवादाच्या सामाजिक बदल घडवून आणण्याच्या प्रयोगापासून रशियांतील अनिष्ट वाटणारा अनुभव दूर ठेवतां येणार नाहीं. वर्गयुद्धाच्या योगानें सामाजिक बदल घडवून आणणें ही कल्पना लोकशाहीशीं विसंगत आहे. राज्य हें वरिष्ठ वर्गाच्या हातांतील जुलुमाचें साधन ही व्याख्या लोकशाहींत बसूं शकत नाहीं. या दोन्ही गोष्टी टाळावयाच्या म्हणजे मार्क्सवादाची भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेची समीक्षा आणि त्यांतील वैचारिक सृष्टीला उत्पादनपद्धतीच्या प्रतिबिंबाचें दिलें जाणारें वर्गनिष्ठ स्वरूप हीं मान्य करतां यावयाचीं नाहींत. समाजवादी विचारांत या बाबतींत बराच वैचारिक सैलपणा आढळून येतो. तो नाहींसा होऊन मार्क्सवादाविषयींची भूमिका स्पष्ट होणें अत्यंत आवश्यक आहे. मार्क्सवाद मान्य करून साम्यवादी तंत्र, कार्यपद्धति वा वर्तनक्रम यांवर टीका करणें व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणें मार्क्सवाद म्हणून निश्चित स्वरूपांत असलेल्या विचारसरणींतील आपणांस न आवडणाऱ्या प्रमेयांपासून सुटका करून घेतां यावी यासाठीं मार्क्स व एंगेल्स यांच्या लेखनांत इकडे तिकडे एकादें-दुसरें पत्र, वाक्य वा उद्गार शोधीत बसल्यानेंहि कार्यभाग साधणार नाहीं. मार्क्सवादाची मूलभूत भूमिका स्पष्ट आहे. तिच्यांतील सामाजिक जीवनासंबंधींचीं कांहीं प्रमेयें वर स्थूल मानानें मांडलीं आहेत. त्यांच्यामागें इतिहासाची एक विशिष्ट उपपत्ति असून ती उपपत्ति एका विशिष्ट विश्वविषयक तत्त्वज्ञानांतून निघते, असा मार्क्सवादाचा सिद्धान्त आहे. यांतील कोणताहि एकादा विशिष्ट भाग इतरांची समीक्षा केल्यावांचून टाकतां येत नाहीं. हे सारे सिद्धान्त परस्परांशीं निगडित, परस्परावलंबी असून त्या सर्वांचें मिळून जीवनाचें एक संपूर्ण तत्त्वज्ञान बनतें.

हृदयपालट व्यक्तीचाच. वर्गाला हृदय नाहीं !

मार्क्सवादाची समीक्षा न करतां तो सर्वस्वीं मान्य करून त्यांतील वर्गयुद्धाच्या तंत्रांतील हिंसेचा भाग काढून व त्याऐवजीं त्यांत अहिंसात्मक प्रतिकाराची म्हणजे सत्याग्रहाची कल्पना घालून मार्क्सवादांत इष्ट तो फरक करण्याचा प्रयत्न समाजवादी विचारांत आढळतो. वर्गयुद्ध अहिंसात्मक प्रतिकाराच्या म्हणजे सत्याग्रहाच्या मार्गानें केलें म्हणजे मार्क्सवादांत आक्षेपार्ह असें कांहीं राहत नाहीं. उलट, मार्क्सवाद हा त्या योगानें लोकशाहीशीं सुसंगत होतो, असा या सुधारणेचा अर्थ सांगण्यांत येतो. या ठिकाणीं गांधीवादांतील सत्याग्रहाच्या तंत्राचा विस्तारानें विचार करतां येणार नाहीं आणि तसा तो करण्याची गरजहि नाहीं. एकच महत्त्वाचा मुद्दा स्पष्ट करणें जरूर आहे व तो म्हणजे सत्याग्रह व वर्गयुद्ध या कल्पना परस्परविरोधी असल्यानें त्या एकत्र आणतां येणार नाहींत हा होय. सत्याग्रहाची वैचारिक बैठक भारतीय अध्यात्मवादाची आहे. त्याच्या मुळाशीं आध्यात्मिक अर्थानें का होईना परंतु व्यक्तिनिष्ठताच आहे. व्यक्तीच्या सत्प्रवृत्तींना आवाहन देणें, हृदयपालट करणें हें त्या तंत्राचें साध्य आहे. त्यामुळें तें तंत्र वर्गयुद्धांत बसूं शकत नाहीं. हृदयपालट व्यक्तीचा होऊं शकतो; वर्गाला हृदय असत नाहीं. वर्गाविरुद्ध वा पद्धतीविरुद्ध सत्याग्रह हा केवळ प्रतीकात्मक स्वरूपांतच संभवतो. त्या योगानें त्या पद्धतींत मूलभूत फरक घडून येणें संभवत नाहीं. वर्गकलहामागील वैचारिक भूमिका मान्य केली म्हणजे सत्याग्रहाचें तंत्र त्याच्या मुळाशीं असलेल्या तात्त्विक बैठकीपासून अलग केल्यावांचून त्याचा वर्गकलहासाठीं अवलंब करतां येत नाहीं. आणि अशा रीतीनें तें अलग केलें म्हणजे त्याचा अवलंब हा विशिष्ट परिस्थितींत अवलंबावयाच्या धोरणाचा फार तर एक भाग होऊं शकेल; त्याला तात्त्विक स्वरूप येऊं शकणार नाहीं. आणि परिस्थित्यनुसार धोरणांत बदल करणें अपरिहार्य ठरतें, हें उघड आहे. तात्पर्य, सत्याग्रहाच्या तंत्राचा अवलंब हा मार्क्सवादांत सुधारणा घडवून आणूं शकत नाहीं; मार्क्सवाद व गांधीवाद यांचा त्यायोगानें समन्वयहि होऊं शकत नाहीं. फक्त 'शक्य तों शांततेच्या मार्गानें' या साम्यवादी धोरणवाक्यार्थाचा तो एक स्पष्टसा भाग होऊं शकतो इतकेंच! यावर वर्ग हा व्यक्तींचाच बनलेला असल्यामुळें व्यक्तीच्या प्रतिकाराचें जें साधन होऊं शकतें तें वर्गाच्या प्रतिकारार्थहि उपयोगांत आणतां येईल असा युक्तिवाद केला जाईल.





परंतु या युक्तिवादांत मार्क्सवादांतील व समाजवादांतीलहि समूहाविषयींची समुदायप्रधान वा सावयवत्वाची कल्पना दृष्टीआड केली जाते. म्हणून हा दृष्टिकोन समाजवादाशीं मूलतः विसंगत आहे.

मार्क्सवादांतील दोष

आर्थिक प्रश्न सोडविण्याच्या समाजवादी मार्गांतील अडचणी व धोके यांची अशा रीतीनें स्थूल स्वरूपांत मांडणी केल्यानंतर, आतां लोकशाहीस मान्यता देण्याच्या परिणामांचा थोडक्यांत विचार करूं. लोकशाहीस मान्यता दिली म्हणजे मार्क्सवादाची प्रेरणा फार तर मान्य करतां येईल; परंतु त्या विचारसरणीची मात्र समीक्षाच करावी लागेल. दारिद्र्य, विषमता, सामाजिक अन्याय यांविरुद्ध बंड उभारणाऱ्या मार्क्सवादाची मूळ प्रेरणा नैतिक आहे यांत शंका नाहीं. परंतु त्या प्रेरणेनें प्रवृत्त झाल्यानंतर मार्क्सवादांत शिरलेला पहिला महत्त्वाचा दोष म्हणजे मानवामानवांत त्यानें केलेली विभागणी हा होय. या विभागणीवर वर्गयुद्धाच्या कल्पनेची उभारणी झाली आहे. व्यक्तीबद्दल व्यक्ति म्हणून आदर हा त्या विभागणींत बसूं शकत नाहीं. म्हणून वर्गयुद्धाची कल्पना टाकून देणें आवश्यक ठरतें. येथें दोन गटांतील वा वर्गांतील हितविरोधाचा ‘ वस्तु ’ (fact) म्हणून विचार अभिप्रेत नसून, समाजरचना बदलण्याच्या कार्याचें वर्गयुद्ध हें साधन म्हणून अभिप्रेत आहे, हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे. त्याचप्रमाणें लोकशाहीस मान्यता द्यावयाची म्हणजे राज्याच्या स्वरूपाबद्दलचा मार्क्सवादी विचार हाहि सोडावा लागतो. तो विचार अराज्यवादाशीं जुळणारा आहे, लोकशाहीशीं नव्हे. राज्य हें जुलमाचें साधन आहे, राज्याचें अस्तित्व आहे तोंवर मानवी स्वातंत्र्य अस्तित्वांत येऊं शकत नाहीं, जेथें स्वातंत्र्य आहे तेथें राज्य असूं शकणार नाहीं—ही मार्क्सवादाची राज्याविषयींची विचारपद्धति आहे. ती मान्य केल्यास लोकशाहीस मान्यता देतां येत नाहीं. मार्क्सवादांतील या दोन गोष्टी त्याज्य म्हणून टाकतांना वैचारिक क्षेत्रासंबंधींचा मार्क्सवादी दृष्टिकोनहि टाकावा लागतो आणि भांडवलशाहीच्या मार्क्सवादी टीकेची समीक्षा करणें अपरिहार्य बनतें. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेवरील मार्क्सवादी टीका ही मूलतः तात्त्विक (Metaphysical) भूमिकेवरून केलेली आहे, शास्त्रीय (Scientific) भूमिकेवरून नव्हे, हें लक्षांत घेणें जरूर आहे. या टीकेमुळें विरोधविकासाच्या तात्त्विक भूमिकेंत भांडवलशाही अर्थव्यवस्था बसविली गेली आणि उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी हा त्या अर्थव्यवस्थेंतील एकमेव दोष ठरला. परंतु हें दोषदर्शन एकांगी तात्त्विक दृष्टिकोनाचें द्योतक आहे, वस्तुनिष्ठ शास्त्रीय दृष्टिकोनाचें द्योतक नव्हे ! ‘ उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी ’ असें म्हटल्यानें या प्रश्नाचें स्वरूप स्पष्ट वा सुलभ होतें असें नाहीं. प्रस्तुत लेखासाठीं वापरण्यांत येणारा कागद आणि टांक हीं देखील उत्पादनाचीं साधनेंच आहेत. शिवाय, या बाबतींत आणखीहि एक प्रश्न शिल्लक राहतोच. व्यक्तीची श्रमशक्ति आणि विचारशक्ति हीं देखील उत्पादनाचींच साधनें आहेत. त्यांवरील खाजगी मालकी नाहींशी करणें हें सर्वंकष स्वरूपाच्या हुकुमशाहीवांचून अशक्य आहे. परंतु उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी सरसहा नाहींशी करावयाची म्हणजे हा मार्ग अपरिहार्य आहे. लोकशाहीस मान्यता देणाराला मात्र तो स्वीकारणें अशक्य आहे. तात्पर्य, खाजगी मालकी नष्ट करण्याचा, सरसहा राष्ट्रीयीकरण करण्याचा समाजवादी विचार हा लोकशाहीशीं सुसंगत विचार नाहीं.

आर्थिक क्षेत्रांतील विकेंद्रीकरण हें राष्ट्रीयीकरणाशीं सुसंगत होऊं शकत नाहीं. केवळ ‘ उत्पादनकार्यांतील विकेंद्रीकरण ’ एवढाच विकेंद्रीकरणाचा अर्थ करणें योग्य होणार नाहीं. तसा अर्थ केल्यास साम्यवादी अर्थव्यवस्था ही देखील विकेंद्रीकरणावरच आधारलेली आहे असें म्हणावें लागेल. कोणत्याहि अर्थव्यवस्थेंत प्रत्यक्ष उत्पादनकार्याचें केंद्रीकरण कांहीं विशिष्ट मर्यादांपलीकडे जाऊं शकत नाहीं. उत्पादनतंत्राचा विचार केल्यास या मर्यादा पुष्कळच अरुंद असतात. कित्येक बाबतींत दसपट मोठा कारखाना म्हणजे दसपट मोठीं यंत्रें असलेला कारखाना नसून दहा यंत्रांचा कारखाना अशीच परिस्थिति आढळते. तात्पर्य, आर्थिक प्रश्न हा मूलतः तांत्रिक क्षेत्र बाजूस सोडलें म्हणजे सत्तेचा





प्रश्न आहे. आणि अनेकांची सत्ता नाहींशी करून ती राज्याच्या हातीं दिल्यानें तो समाधानकारकपणें सुटेल अशी आशा बाळगणें व्यर्थ आहे.

मार्क्सवादी टीकेंतील अंतर्विरोध

या बाबतींत भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या मार्क्सवादी टीकेंतील एक महत्त्वाचा अंतर्विरोध ध्यानांत घेणें जरूर आहे. मार्क्सवादाच्या आर्थिक दृष्टिकोनाची उभारणी 'खाजगी मालमत्ता ही चोरी आहे' या कल्पनेवर झाली आहे, असा समज आहे. तो वरवर जरी योग्य वाटत असला, तरी त्याच्या मुळाशीं त्या मालमत्तेवरील कोणाच्या तरी हक्कास नैतिक मान्यता देणें भाग आहे, हीच कल्पना आढळते. खाजगी मालकीचें नैतिकत्व मान्य केल्यावांचून शोषणाची कल्पनाच संभवत नाहीं. मानवामानवांत विभागणी करणाऱ्या मार्क्सवादांतहि स्वतःच्या श्रमानें निर्माण केलेल्या संपत्तीवर श्रम करणाऱ्याचाच नैतिक हक्क आहे, हें सर्वव्यापी नीतितत्त्व आढळतेंच. म्हणूनच मालकीच्या नैतिक अनिष्टतेऐवजीं, बदलत्या सामाजिक परिस्थितींमुळें तिच्यांत होणाऱ्या परिवर्तनाबाबतच्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनावर मार्क्सवादाची उभारणी झाली आहे. मात्र या ऐतिहासिक दृष्टिकोनांतून ज्या प्रकारचें खाजगी मालमत्तेचें परिवर्तन मार्क्सवाद प्रतिपादन करतो त्या परिवर्तनाच्या योगानें वरील सर्वव्यापी नीतितत्त्वास अधिक प्रमाणांत बाध आल्यावांचून राहत नाहीं, हें आतां अनुभवानें सिद्ध झालें आहे. म्हणून खाजगी मालमत्तेची संपूर्ण (absolute) अनिष्टता प्रतिपादन करणारा विचार त्याज्य ठरवितांना मार्क्सवादांतील मूलभूत सर्वव्यापी नीतितत्त्वाला विरोध वा त्या नीतितत्त्वाचा त्याग लोकशाही करीत नाहीं. फक्त मालमत्तेंतील विशिष्ट स्वरूपाच्या परिवर्तनाचा मार्क्सवादांतील व समाजवादांतील आग्रह हा त्या नीतितत्त्वास अधिक बाधक असल्यानें लोकशाही तो त्याज्य ठरवते, हें ध्यानांत घेतलें पाहिजे.

राष्ट्रीयीकरणांत तारतम्याची भूमिका आवश्यक

वैयक्तिक सत्तेस मुरड घालून वा ती नाहींशी करून राज्याच्या वा शासनसत्तेच्या ती हवालीं करणें हें मानवी सांस्कृतिक विकासाचें एक महत्त्वाचें लक्षण आहे. असें केल्यानें सत्तेचा उपयोग विशिष्ट नियमांनुसार होऊं लागतो व त्यायोगानें प्रत्येकाच्या स्वातंत्र्यविकासास साहाय्य होतें. म्हणून राष्ट्रीयीकरणाबाबत अभावात्मक वा पूर्णतः विरोधी दृष्टिकोन स्वीकारणें चुकीचें होईल. वरील विवेचनांत अशा तऱ्हेची भूमिका मुळींच अभिप्रेत नाहीं, हें निराळें सांगण्याची गरज नाहीं. राष्ट्रीयीकरण सरसहा स्वीकारणें जसें त्याज्य, तसेंच त्यास सरसहा विरोध करणेंहि त्याज्यच म्हटलें पाहिजे. खाजगी मालमत्ता नष्ट करण्याच्या वा राष्ट्रीयीकरणाच्या बाबतींतील लोकशाहीची ही भूमिका त्या मालमत्तेंत ज्यांचे हितसंबंध गुंतले आहेत अशांच्या विचाराहून अगदीं भिन्न आहे, हें सूर्यप्रकाशाइतकें स्पष्ट आहे. राष्ट्रीयीकरणाचा प्रश्न केवळ आर्थिक प्रश्न नसून तो राजकीय आणि नैतिक प्रश्नहि आहे. आणि त्याचा विचार व्यापक लोकशाही दृष्टिकोनांतूनच करणें योग्य आहे. विशिष्ट क्षेत्रांतील, उद्योगधंद्यांतील उत्पादनाचीं साधनें राज्याच्या मालकीचीं केल्यानें त्याचा व्यापक अर्थानें सर्वांच्या स्वातंत्र्यावर काय परिणाम होईल, तें स्वातंत्र्य त्या योगानें वाढीस लागेल कीं मर्यादित केलें जाईल. हेंच या बाबतींतील योग्य गमक म्हणून मान्य करावें लागेल. तें लागूं केल्यास कांहीं क्षेत्रांत राष्ट्रीयीकरण निर्विवादपणें आवश्यक असल्याचें दिसून येईल, इतर कांहीं क्षेत्रांत त्याचें स्वरूप विवाद्य आढळेल व आणखी इतर कांहीं क्षेत्रांत तें निर्विवादपणें अनिष्ट असल्याचें दिसून आल्यावांचून राहणार नाहीं. राष्ट्रीयीकरणाची निर्विवादपणें आवश्यकता असलेलें क्षेत्र सोडलें म्हणजे अन्य क्षेत्रांत इतर मार्गांनीं प्रश्न सुटतात कीं नाहीं, हें पाहणेंच इष्ट होईल. खाजगी मालकी या संज्ञेंत अनेक हक्कांचा अंतर्भाव होतो. या हक्कांना मुरड घालून तिच्या स्वरूपांत बदल करतां येतो हें ध्यानांत घेतलें, म्हणजे अशा प्रकारच्या अन्य मार्गांची शक्यता स्पष्ट होईल. राष्ट्रीयीकरणाच्या बाबतींत अशा प्रकारची तारतम्याची भूमिकाच स्वीकारणें योग्य आहे.

वर उल्लेख केलेल्या गमकानुसार आवश्यक ठरणाऱ्या क्षेत्रांत राष्ट्रीयीकरण आणि उर्वरित आर्थिक जीवनांत स्पर्धा वा राज्याची मालकी





यांच्याऐवजीं परस्परसहकार्यावर आधारलेला आर्थिक प्रयत्न हाच लोकशाहीशीं सुसंगत व तिला पोषक अशा प्रकारचा आर्थिक प्रश्न सोडविण्याचा मार्ग होऊं शकेल असें वाटतें. आणि या मार्गात आर्थिक विकेंद्रीकरणाचा विचारहि बसूं शकतो. लोकशाहींत आज आढळणारें सत्तेचें केंद्रीकरण नाहींसें करून, सत्तेच्या वितरणावर तिची उभारणी केली पाहिजे असें म्हणण्यांत ज्याप्रमाणें केंद्रीय सत्ता वा निर्णय सर्वस्वीं नाकारले जात नाहींत, त्याचप्रमाणें सहकार्यावर आधारलेल्या विकेंद्रित आर्थिक प्रयत्नावर भर देतांना राष्ट्रीयीकरण सर्वस्वीं नाकारण्याची गरज नाहीं. मात्र त्याचा सरसहा तात्त्विक पुरस्कार लोकशाहींत बसूं शकणार नाहीं. राष्ट्रीयीकरणाच्या मर्यादा या लोकशाहीच्या मूल्यांतूनच निघाल्या पाहिजेत, हा त्यासंबंधींचा दृष्टिकोनच इष्ट होय.

लोकशाहीचीं मूल्यें

उत्पादनसाधनांच्या खाजगी मालकीविषयींचा आपला तात्त्विक अनिर्बंध, सरसहा विरोध समाजवादानें सोडला तर त्याला मार्क्सवादाची संपूर्ण समीक्षा करणें आवश्यक होईल. वर्गयुद्धाची आवश्यकता त्यांत राहणार नाहीं. वैचारिक क्षेत्र हें उत्पादनव्यवस्थेचें प्रतिबिंबात्मक स्वरूप आहे हें मान्य करण्याची गरज त्यास राहणार नाहीं. राज्याला केवळ जुलमाचें साधन म्हणून मान्य करावें लागणार नाहीं आणि असें झाल्यास समाजवाद हा एक सामाजिक कल्याणा-(social welfare)चा आर्थिक–किंवा कदाचित् त्याहूनहि अधिक व्यापक अशा विचार बनेल. तो लोकशाहीशीं सुसंगत असाहि विचार होईल. मात्र त्याला 'समाजवाद' म्हणावें काय, हाच काय तो प्रश्न शिल्लक राहील. वैचारिक गोंधळ व त्यांतून जन्मणारे कृतीसंबंधींच्या अपेक्षांतील गैरसमज टाळण्यासाठीं तो शब्द टाळणें अधिक इष्ट होय, असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेंत आर्थिक प्रश्न दिवसेंदिवस तीव्र स्वरूप धारण करीत आहे. साम्यवादी समाजरचनेच्या प्रयोगानें तो प्रश्न सोडविण्याच्या एका विशिष्ट मार्गातील धोका स्पष्ट केला आहे. खाजगी मालकी सरसहा नष्ट करण्याच्या सर्वस्वीं नकारात्मक भूमिकेचे संभाव्य परिणाम हा त्या प्रयोगापासून मिळणारा बोध आहे; तें त्यांतील जतन करण्यासारखें शाश्वत मूल्य नव्हे. सामाजिक न्याय, आर्थिक व सामाजिक समता हीं तीं मूल्यें आहेत. साम्यवादाच्या प्रयोगांतून घ्यावयाच्या बोधालाच मूल्यांचें स्थान देणारा समाजवाद हा लोकशाहीस बाधक ठरल्यावांचून राहणार नाहीं. उलट, मूल्यांचें जतन करून दैनंदिन जीवनांत तीं प्रत्येकास अधिकाधिक प्रमाणांत अनुभवतां येतील असे मार्ग शोधावयाचे म्हटल्यास लोकशाहीस पूरक व पोषक असा तो एक अत्यंत महत्त्वाचा विचार बनूं शकेल; परंतु मग तो 'समाजवाद' राहणार नाहीं. म्हणून लोकशाही आणि समाजवाद एकत्र आणूं पाहण्याच्या प्रयत्नांतून वैचारिक गोंधळच संभवतो असें म्हणावें लागतें. आर्थिक प्रश्न म्हणजे लोकशाही अधिक व्यापक व सखोल बनविण्याची एक संधि आहे. लोकशाहीस, आर्थिक प्रश्न सोडवूं पाहणाऱ्या एकाद्या विशिष्ट मार्गाचें साधन बनवून त्यासाठीं तिचा उपयोग करूं पाहणें धोक्याचें व अनिष्ट होय. देशांतील आजची परिस्थिति लक्षांत घेतल्यास जितक्या लवकर ही जाणीव स्पष्ट व प्रभावी होईल तितकें भावी काळाच्या दृष्टीनें इष्ट होय असेंच म्हटलें पाहिजे.

'जमीन राज्याची'

संध्याकाळीं फिरत असतां मीराबेननीं बापूंना पुनः विचारण्यास सुरुवात केली कीं, 'स्वराज्य मिळाल्यानंतर जमीन कशी वांटली जाईल?' बापू म्हणाले : "जमीन राज्याची होईल. या आदर्शावर श्रद्धा असणाऱ्यांच्या हातीं राज्य-यंत्र असेल असें मी धरून चालतों. बहुसंख्य जमीनदार आपली जमीन स्वखुशीनें सोडून देतील. जे सोडणार नाहींत त्यांचेकडून ती कायद्यानें काढून घेण्यांत येईल." मीराबेन म्हणाल्या : "तर मग लोकमत तयार करणें हें पहिलें काम आहे, नाहीं?" बापूंनीं उत्तर दिलें : "लोकमताला शिक्षण केव्हांच मिळालें आहे. तें आज जवळजवळ तयारच आहे."

—'बापू की कारावास-कहानी' या पुस्तकांतून (पृष्ठ ३०९)





श्री. राम झोळ

मुलें कीं मोठ्या माणसांचीं खेळणीं !

रस्त्यावर डोंबाऱ्याचा खेळ चालू होता. मुलामाणसांची दाट गर्दी झाली होती. डोंबाऱ्याच्या ढोलक्याचा आवाज सारखा चालू होता. मुलांचा गोंगाटहि तितक्याच जोरानें चालू होता. डोंबाऱ्याचा आवाज त्या गोंगाटांत लुप्त होत होता. मी माझें नेहमींचें काम मन घट्ट करून तसेंच करण्याचा प्रयत्न करीत होतों. माझें घर रस्त्याच्या कडेलाच होतें. खिडकींतून बाहेरील सर्व देखावा स्पष्ट दिसेल अशी स्थिति होती. पण माझें काम महत्त्वाचें होतें आणि सुटीचा दिवस असला तरी तें आजच संपविणें भाग होतें, म्हणूनच मीं स्वतःला खुर्चींत डांबून ठेवलें होतें. स्वतःच्या जीवनांतील धकाधकीच्या भोंवऱ्यांत गिरक्या खाणारा माणूस बाह्य जीवनाच्या कांठावर असलेलें स्वातंत्र्य उपभोगण्यासाठीं हपापलेला असतो. तेथील स्वातंत्र्याच्या स्वच्छंद वायुलहरीच त्याला त्या भोंवऱ्यांतून बाहेर खेंचण्यास कधीं कधीं कारणीभूत होत असतात. तसेंच कांहींसें माझें झालें—

डोंबाऱ्याच्या खेळाची लज्जत न चाखतां मीं माझें काम चालू ठेवण्याचा निर्धार केला होता खरा ! पण बाहेर—हास्याचा व टाळ्यांच्या कडकडाटाचा इतका प्रचंड आवाज झाला कीं, मला खुर्ची सोडून खिडकीजवळ येण्याशिवाय गत्यंतरच उरलें नाहीं. मी खिडकीपाशीं आलों—तोंच स्त्रियांच्या किंचाळण्याचा आवाज आला : ' नको रे बाबा ! पुरें कर ! पुरें कर ! त्या पोराला झीट येईल ! ! ' स्त्रिया मोठमोठ्यानें ओरडत होत्या. त्या ओरडण्याकडे दुर्लक्ष करीत तो डोंबारी आणि त्याची स्त्रीदेखील एका लहान मुलाला झोळींत घालून उंचच्या उंच झोका देत होते ! बिचारें तें मूल—पुरतें एक वर्षाचेंहि नसावें तें ! झोका अंतराळांत इतका उंच जात होता कीं त्याकडे पाहाणारांचें—त्यांत बसलेल्या त्या लहान बालकाकडे पाहाणारांचें—काळीज नुसतें लक् लक् व्हावें ! आणि—' अरे बाप रे ! काय हीं माणसें आहेत ! झोक्यांतून मूल पडलें तर— ? ' अशी भयानक कल्पना अंतःकरणास कापीत जावी ! स्वाभाविकच, स्त्रियांच्या भावनाप्रधान मनावर या दृश्याचा परिणाम अधिक झाला होता आणि झोका थांबविण्याबद्दल त्या अक्षरशः आरोळ्या—आर्तशा आरोळ्या ठोकीत होत्या.

तें दृश्य पाहून मीहि भयचकित झालों. त्या झोक्यांत बसलेलें—नव्हे बसविलेलें तें बालकहि 'टाहो' फोडीत होतें. तो त्याचा आक्रोश ऐकून तर माझ्या काळजाचें पाणीच झालें ! पण......तो झोका थांबला. त्या मुलाचें रडें थांबलें, डोंबारी थाळी घेऊन फिरूं लागला. त्याच्या थाळींत पैसे जमा झाले—आपलें चंबू-गबाळें आवरून तो तेथून निघूनहि गेला. पण उंच झोक्यांत 'टाहो' फोडणारें तें केविलवाणें बालक कांहीं माझ्या डोळ्यांपुढून हालेना !

आईबाप आपल्या मुलास प्राणापेक्षांहि अधिक जपतात असें आपण म्हणतों ना ? दुःखी बालकाच्या डोळ्यांतील पाणी पाहून आईचें अंतःकरण व्याकुळ होतें असें आपण म्हणतों ना ? आपल्या देहाचें—नव्हे आपल्या जिवाचें पांघरूण घालून आई आपल्या बालकाचें ऊन-पाऊस—वाऱ्यापासून संरक्षण करते असें आपण पाहतों ना ? मग, पुरतें एक वर्षहि पुरें झालें नाहीं अशा आपल्या बालकाचे हालहाल करणारे हे आईबाप कोणत्या कोटींतले ? का त्यांना मातृहृदय पितृहृदयच नाहीं ? का जीवन-कलहाच्या वडवानलांत त्यांच्या वात्सल्याच्या भावना जळून खाक झाल्या ? का ' आईचें प्रेम ! आईचें प्रेम ! ' म्हणून आपण ज्याची थोरवी गातों वा ऐकतों तेंच मुळीं सारें काल्पनिक आहे ? केवळ वाङ्मयांत शोभण्यासारखें आहे ? काय आहे तरी काय ? याचा मला उलगडा होईना. मी अगदीं बेचैन झालों. डोंबाऱ्याच्या त्या झोक्यांतच





अनुक्रमणिका

मुलें कीं मोठ्या माणसांचीं खेळणीं !

आपण बसलों आहोंत असें वाटूं लागलें आणि सारें विश्व गरारा फिरतें आहे असा भास होऊं लागला. माझें मस्तक सुन्न झालें. मी मटकन् आराम खुर्चींत बसलों. अगदीं शान्त ? शान्त पडून राहावें असें वाटलें ! पण अंतःकरणांत भडकलेल्या दाहक विचारांची शांति चार भिंतींच्या आंत स्वतःला कोंडून घेतल्यानें कशी होणार ?

मी पटकन् उठलों आणि विमनस्क स्थितींत रस्त्यावरून चालूं लागलों. "काय रामभाऊ, चाललांत कोठें ? येतां काय माझ्याबरोबर ?" दादासाहेबांनीं माझ्या पाठीवर हात टाकीत विचारलें.

मी माझ्या विचारतंद्रींतून खाड्कन् जागा झालों. "हं चला. कोणीकडे नेतां मला ?" असे उद्गार आपोआपच माझ्या तोंडांतून निघाले.

"चला, मी आज तुम्हांला माझ्या एका मित्राकडे नेतों. ते, नुकतेच दोनतीन महिने झाले, आले आहेत बदलून येथें. माणूस मोठा हुशार आहे. आपल्या रेशनिंग ऑफिसांत हेड्क्लार्क आहे. पण साहेब देखील त्याच्या मुठींत आहे अगदीं ! चला तर खरे !" दादासाहेबच भराभरा बोलत सुटले "अहो, अशा माणसाची ओळख असावी ! केव्हां काय प्रसंग पडेल याचा नेम नाहीं." असें म्हणून ते 'खो खो' करीत स्वतःच हंसत सुटले. आणि हंसतां हंसतां पुढें चालू लागले. त्यांच्या मागोमाग माझेंहि पाय चालू लागले.

दादासाहेब आणि मी थोड्याच वेळांत श्री. घसमुसळे यांच्या घरीं आलों. माझ्या या मित्राला मी 'दादासाहेब' म्हणत होतों. सारा गांव त्यांना दादासाहेबच म्हणत होता. खाऊन पिऊन सुखी होता गृहस्थ ! वय होतें तिशीच्या आंतच. पण देशमुखी घराणें—घरांतील कर्ता गडी—उद्योगांवांचून सगळे दिवस जायचे—मग, त्यांना दादासाहेब म्हणायचें नाहीं तर काय ? म्हणून मीहि त्यांना दादासाहेबच म्हणे ! त्यांच्या या मित्राच्या घरीं आम्ही गेलों तों त्यांच्या नांवची दारांत पाटी. श्री. घसमुसळे हें त्यांचें आडनांव ! तें वाचून मला आश्चर्य वाटलें. 'सध्यां कोणाचें काय आडनांव असेल याची कल्पनादेखील आपणांस करतां येणार नाहीं हेंच खरें !' या विचाराशीं खेळत मी दादासाहेबांच्या पाठोपाठ श्री. घसमुसळे यांच्या घरांत शिरलों.

घराच्या पुढच्या भागांत बैठकीची खोली होती. खालीं एक सतरंजी अंथरलेली होती. जवळच एक आरामखुर्ची मांडलेली होती. एका कोपऱ्यांत टेबल-खुर्ची होती. टेबलावर पानाचें साहित्य होतें. सिगरेटच्या पेट्या व काड्याची पेटीहि दिसत होती.

आंत जातांच मी टेबलाजवळील खुर्चीवर बसलों. दादासाहेबांनीं आरामखुर्चींत आपलें आंग झोकून दिलें आणि 'आहेत का हो भाऊसाहेब ?' म्हणून त्यांनीं आरोळी ठोकली ती इतक्या मोठ्यानें कीं, श्री. भाऊसाहेबांची एक छोटी मुलगी घरांतून बाहेर येत होती ती दचकून मोठ्यानें रडूं लागली. मग काय विचारतां ? दादासाहेब ताडकन् उठले आणि—

'अरे ! अरे ! रडतेस काय ? दचकलीस होय ? भ्यालीस होय ? मला ओळखलं नाहींस वाटतं ?' अशी प्रश्नांची सरबत्ती सोडीत त्यांनीं त्या रडणाऱ्या मुलीस उचलून घेतलें. बिचारी ती मुलगी आणखी दचकली ! अगोदरच दादासाहेबांचा आवाज होता भसाडा—घोगरा ! त्यांत अतीव वात्सल्यरसानें भरलेल्या या प्रश्नांची सरबत्ती ! स्वाभाविकच, ती बालिका खूपच भेदरून गेली. आणि मोठमोठ्यानें रडूं लागली. पण दादासाहेब कांहीं तिला सोडीनात. आपल्या टोंचणाऱ्या मिश्यांनीं ते तिला सारखे कुरवाळीत सुटले. आणि ती मुलगी सारखी रडत सुटली. खुर्चीवर बसून मलाच तें दृश्य पाहवेना. "अहो, सोडा तिला, जाऊं द्या आंत ! भिते आहे ती !" मी भीतभीतच, राहवेनाच म्हणून बोलून गेलों. पण त्याचा परिणाम उलटाच झाला.

"अहो रामभाऊ, तुम्हांला माहीत नाहीं ही पोरटी ! भारी अवखळ आहे ! 'आँ !' म्हणून तुम्हीं दरडावलें तर 'काँ' म्हणून ती तुम्हांला रागावण्यास कमी करणार नाहीं ! आहांत कोठें ?" असें म्हणत त्यांनीं त्या रडणाऱ्या मुलीस खालीं सतरंजीवर बसविलें.

खालीं बसविल्यामुळें कीं काय तो बालजीव गप्प बसला. पण त्याची भेदरलेली, कावरीबावरी, रडकी मुद्रा तशीच कायम होती !

"पाहा, आतां तुम्हांला मी तिची गंमत दाखवितों." असें म्हणून दादासाहेबांनीं त्या मुलीचे दोन्ही हात घट्ट धरले आणि 'आँ!' म्हणून स्वतःच्या मिशा पिंजारीत, नाक फेंदारीत व डोळे वटारीत ते तिला रागावूं लागले. हा त्यांचा अवतार पाहून ती मुलगी पुनः घाबरली. त्यांच्या 'आँ' ला 'काँ' नें ती उत्तर देऊं शकली नाहीं. उलट ती मोठ्यानें रडूं लागली. स्वाभाविकच, दादासाहेब निराश झाले. आणि—

"काय हो भाऊसाहेब! आज आपली बेबी रोजच्या 'मूड'मध्यें नाहीं वाटतं?" अशी तक्रार करीत त्यांनीं भाऊसाहेबांना पुनः एकदां मोठ्यानें हांक मारली!

भाऊसाहेब आंतून बैठकीच्या खोलींत आले. त्यांच्या पत्नीहि दरवाजाच्या आंतील बाजूस येऊन बसल्या. मला वाटलें होतें, भाऊसाहेब म्हणजे कोणी एखादा पोक्त इसम असावा! पण जसे दादासाहेब तसेच भाऊसाहेब! दादासाहेब तिशीच्या आंत तर हे पंचविशीच्या आंत. वयानें तरुण पण दिमाखानें पोक्त! पण दिसायला अवखळ— लहान मुलांप्रमाणें चंचल! डोळ्यांत एक प्रकारच्या कर्तृत्वाचें तेज! त्यांना पाहून मी खुर्चीत सरसावून बसलों. पण त्यांचें लक्ष फारसें माझ्याकडे गेलेंच नाहीं किंवा गेलें असलें तरी, कोणीहि नवीन मनुष्य घरीं आला तरी त्याच्या समक्ष आपला नेहमींचा घरगुती रुबाब किंचित्‌हि कमी करण्याचें कारण नाहीं या तत्त्वप्रणालीप्रमाणें वागण्याचा भाऊसाहेबांचा बाणा असावा! ते बैठकीच्या खोलींत आले ते अगदीं हंसतच आले. आणि आले ते हंसतां हंसतां बेबीला दरडावीत—

'काय! काय! रडतेस काय?' असें म्हणत त्यांनीं तिला चटकन् उचलून घेतलें. ते घेतांच दादासाहेब उठून खालीं बसले होतेच! त्यांनीं रिकाम्या केलेल्या आरामखुर्चीवर भाऊसाहेब स्थानापन्न झाले. क्वार्टर पॅन्टच त्यांनीं घातली असल्यामुळें त्यांच्या सर्व मांड्या उघड्या पडल्या होत्या. त्यावर मोठ्या प्रेमानें आपल्या बेबीला त्यांनीं बसविलें. आणि—"चूप! चूप! रडें बंद कर पाहूं!" असें तिच्या तोंडावर हात ठेवीत मोठ्यानें ओरडूं लागले!...बेबीनें वडिलांचा मान ठेवला. तिचें रडें थांबलें!

"सोडा तिला इकडे आंत!" आंतून आवाज आला. तो ऐकतांच—"आंत! आंत कशासाठीं?" भाऊसाहेब कडाडले, "पोरीला काय भित्री भागूबाई बनवायची आहे वाटतं तुझ्यासारखी? नाहीं! ती इथंच बसणार! बस ग बेबी इथं खालीं—या पाहुण्यांच्याजवळ. इथं, इथं बस!" असें म्हणत त्यांनीं बेबीला दाणकन् खालीं आदळतच सतरंजीवर बसविलें.

इतक्यांत दादासाहेबांना माझी ओळख भाऊसाहेबांना करून देण्याची आठवण झाली. ते म्हणाले, "भाऊसाहेब, हे माझे मित्र रामभाऊ! ट्रेनिंग कॉलेजांत प्राध्यापक आहेत! लेखकहि आहेत हे!"

"असं का? छान!" भाऊसाहेब उद्गारले, "आमच्या या बेबीवर लिहा एखादा लेख! भारी खोडकर व डांबीस मुलगी आहे बरं का ही!" असें म्हणत चटकन् त्यांनीं तिच्या गालावर एक प्रेमाची चापट मारली. त्या बालजीवाला आपल्या वडिलांचें हें वात्सल्य समजलें नाहीं. त्यानें रडावयास सुरुवात केली. पण तें भाऊसाहेबांना खपलें नाहीं. "चूप! चूप! रडें बंद कर!" असें म्हणत त्यांनीं तिच्या तोंडावर हात ठेवला. बिचारीला पुरतें रडतांहि येईना! तिचें रडें आंतल्या आंत कोंडलें. तें पाहून माझा जीव इकडे गुदमरूं लागला.

"कां उगीच मारतां तिला?" आंतून आवाज आला.

"याला कां मारणं म्हणतात? तूं चूप बस पाहूं! आणि हें पाहा, तूं इथं बसूंच नकोस! फक्कडसा तीन कप चहा कर बघूं आधीं! हो पाहूं आंत!" भाऊसाहेबांनीं आज्ञा केली. भाऊसाहेबांची आज्ञा पाळणें त्यांच्या सौभाग्यवतीला भागच होतें. त्या आंत निघून गेल्या. भाऊसाहेबांनीं मुलीला खालीं बसविलें आणि आमच्या थोड्याशा गप्पा सुरू झाल्या तोंच—

दादासाहेबांना त्या बेबीशीं खेळण्याची लहर





आली. खेळण्याची म्हणण्यापेक्षां तिला डिंवचण्याची, तिला छळण्याची त्यांना लहर आली हें म्हणणेंच अधिक उयुक्तिक होईल ! कारण—

त्या मुलीच्या पायाजवळ पानाचा डबा सरकावीत नेणें व त्यामुळें तिनें भिऊन पुढें पुढें सरकणें, तिच्या डोक्याचे केस ओढणें, तिच्या नाकाजवळ कागदाची सुरळी करून धरणें इत्यादि चाळे त्यांनीं सुरू केले. ते चाळे सहन न झाल्यामुळें त्या बिचाऱ्या बालिकेनें रडावयास सुरुवात करावी तोंच—

" चूप ! चूप ! रडें बंद कर ! " म्हणून भाऊसाहेबांनीं ओरडावें. तिचें रडें बाहेर पडतें आहे असें दिसतांच त्यांनीं तिच्या तोंडावर हात ठेवावा आणि त्या बिचारीचें रडें आंतल्या आंत कोंदावें. तिनें मुकाट्यानें रडव्या चेहऱ्यानें तेथेंच बसून राहावें !

" कांहीं म्हणा भाऊसाहेब, आज तुमच्या बेबीचा नेहमींचा ' मूड ' दिसत नाहीं " मध्येंच दादासाहेब म्हणाले.

" बरें नसेल तिला. खेळूं द्या उगीच तिला एकटीला ! " मी पटकन् बोलून गेलों.

पण बेबीच्या म्हणा किंवा माझ्या दुर्दैवानें म्हणा त्याचाहि उलटाच परिणाम झाला.

" अहो बरं नसायला काय झालं ? चांगली टुणटुणीत आहे ती ! पोरं अशीं नेभळीं होतां कामा नयेत बघा रामभाऊ. " असें म्हणत भाऊसाहेबांनीं बेबीचा एक चांगला गालगुचा घेतला. आणि त्यानेंहि ती रडेना म्हणून कीं काय त्यांनीं तिला जवळ ओढून आपल्या मांडीवर बसविलें व त्या लहानग्या जीवाच्या गालावर पुनः एक प्रेमाची चापट मारली ! आपण धीट व्हावें, शूर व्हावें म्हणून आपल्या वडिलांनीं हे सर्व प्रयत्न चालविले आहेत हें त्या बालिकेला कळलें नाहीं. तिनें रडावयास सुरवात केली. तोंच भाऊसाहेबांनीं—

" चूप ! चूप ! रडें बंद कर ! " असें मोठ्यानें ओरडत, तिच्या तोंडावर हात ठेवीत तिला गप्प बसविलें. बिचाऱ्या त्या लहान जीवाचें रडें गळ्यांतच कोंडलें. तिला धड मोकळेपणानें रडतांहि येईना आणि धड मोकळेपणानें खेळतांहि येईना ! आणि हे तिचे हाल पाहून भाऊसाहेब व दादासाहेब मात्र मनमोकळेपणानें पोट धरधरून हंसत होते आणि त्यांचें हें हंसें पाहून मी मात्र त्या बेबीसारखाच आंतल्या आंत रडत होतों ! अगदीं स्फुंदून स्फुंदून रडत होतों ! त्या लहानग्या जीवाची ती माशासारखी तडफड मला पाहवत नव्हती. मला गुदमरल्यासारखें होत होतें. काय जातीचीं माणसें आहेत हीं, हेंच मला समजत नव्हतें. ' मुलें म्हणजे का मोठ्या माणसांचीं खेळणीं आहेत असें यांना वाटतें ? काय, वाटतें तरी काय यांना ?...' या विचारानें मला चांगलेंच घेरलें.

ज्या विचारांनीं सुन्न होऊन मी विमनस्क स्थितींत बाहेर पडलों त्यापेक्षांहि अधिक प्रमाणांत डोकें बधिर करणारें हें दृश्य पाहाण्याचें माझ्या कपाळीं आलें होतें ! डोंबाऱ्यावर आपल्या पोटाची खळगी भरण्यासाठीं स्वतःच्या पोटच्या गोळ्याचे हाल करण्याचा प्रसंग आला असें म्हणण्यास तरी जागा होती. पण येथें काय होतें ? केवळ मोठ्या माणसांची लहर ! केवळ त्यांचा स्वच्छंदीपणा ! केवळ त्यांची हौस ! कीं केवळ त्यांचा ' मोठेपणा ' ? काय, होतें काय येथें ? लहान मुलांना उगीचच्या उगीच छळण्याचा, उगीचच्या उगीच त्यांना डिंवचण्याचा, रडविण्याचा त्यांना काय अधिकार होता ? वैयक्तिक काल्पनिक सुखासाठीं त्या लहानग्या जीवावर हा क्रूर अत्याचार करण्याचा त्यांना काय अधिकार होता ? केवळ आपलीं मुलें म्हणून त्यांना वाटेल तसें वागविण्याचा अधिकार मोठ्या माणसांना पोहोंचतो काय ?... इत्यादि असंख्य विचारांच्या भोंवऱ्यांत मी गटंगळ्या खाऊं लागलों. माझा जीव घाबरा झाला ! त्या स्थितींतच मी तो ' फक्कडसा ' चहा घेतला आणि घरीं आलों आणि आरामखुर्चींत भटकन् बसलों. दोन्ही हातांनीं मस्तक घट्ट दाबून धरलें आणि डोळे मिटून पडून राहिलों. पण—

उंच झोक्यामुळें टाहो फोडणारें डोंबाऱ्याचें तें बालक आणि भाऊसाहेब, दादासाहेब यांच्या कात्रीचे चटाचट चिमटे बसल्यामुळें व्याकुळ होऊन केविलवाणी दिसणारी ती बालिका या दोघांच्या मूर्ती कांहीं केल्या माझ्या डोळ्यांपुढून हालेचनात !





प्रा. ल. के. आरावकर

विज्ञान आणि नीति

निसर्ग आणि मानव यांमधील संघर्ष सनातन आहे. मानवाचें निसर्गाशीं जें अनंतकालाचें हें युद्ध सुरू आहे त्यामध्यें निसर्गावर विजय मिळविण्याचा मानवाचा अतिपराकाष्ठेचा प्रयत्न चालू आहे. निसर्गाचा दास न बनतां निसर्गालाच दास करून त्याला आपल्या सेवेला रुजूं करण्यासाठीं मानवाची जी सारखी धडपड सुरू आहे, त्यामध्यें त्यानें किती तरी यश संपादन केलेलें आहे. निसर्गाच्या विविध गूढ शक्ती उकलून काढून त्यांचा आपल्या ऐहिक सुखाच्या अभिवृद्धीसाठीं विनियोग करण्यामध्यें मानवानें जें कौशल्य व्यक्त केलेलें आहे तें खरोखरच अप्रतिम आहे. मानवाचें हें कार्य निःसंशय स्पृहणीय, विलोभनीय नि अभिनंदनीय आहे.

फार उंच अंतराळांत भ्रमण करून अंतराचा प्रश्न सोडवून टाकणारीं, आज दिल्लींत तर उद्यां लंडनमध्यें ही गोष्ट सत्य सृष्टींत आणणारीं तीं विमानें पाहिल्यावर कोणाला आश्चर्याचा धक्का बसणार नाहीं ! दिल्लीमधील आपल्या ऑफिसमधील एका खुर्चीवर बसून न्यू यॉर्कमधील एका बड्या अमेरिकन साहेबाबरोबर एक भारतीय संभाषण करूं शकतो ! आपल्या मुंबईमधील एक क्रिकेटपटु ऑस्ट्रेलियामधील क्रिकेटच्या क्रीडांगणावर किती बिनतोड गोलंदाजी करतो हें मुंबईमधील आपल्या क्लबांत बसून त्याचा खेळाडू मित्र आरामशीरपणें ऐकूं शकतो ! बंद खोलींतील एका यंत्राच्या जवळ बसून कोणी एक गायक मालकंसाचे कोमल सुस्वर काढतो नि त्याचे ध्वनी हजारों मैलांवरील श्रोत्यांच्या कानीं पडतात ! असे एक नव्हे अनेक शोध लावून विज्ञानाच्या द्वारें मानवानें आपल्या सुखसोयींत कमालीची भर घातलेली आहे.

परंतु तोच मानव आणि तेंच विज्ञान आज अगदीं उलट अशा दुसऱ्या प्रकारचे शोध लावण्यांत अगदीं चूर होऊन गेलेले आहेत, असें आपण पाहत आहोंत. महासागराच्या पृष्ठभागावरून संथपणें चालत जाणाऱ्या बोटीला आंतून सुरुंग लावून ती बुडवून टाकणारी त्याच महासागराच्या पोटांतून चालणारी दुसरी पाणबुडी बोट त्याच शास्त्रज्ञानें आपल्या विज्ञानाच्या जोरावर शोधून काढली ! बेसनाच्या लाडवाएवढ्या एका लहानशा गोळ्यांत गांवचें गांव बेचिराख करण्याचें सामर्थ्य आहे हें सिद्ध करणारा तो अचाट शक्तीचा अणुगोल (ॲटम् बॉम्ब) आपल्याला विज्ञानानेंच दिला ! पाणबुड्या, विषारी वायु नि अणुगोल यांच्या मार्गानें शास्त्रज्ञ आजच्या विज्ञानयुगांत आपला प्रवास करीत आहे. अल्पकाळांत मानवजातीचा संहार करणारीं अनेक शस्त्रास्त्रें शोधून काढण्यांत बरीच शक्ति खर्च होत आहे. ॲटम् बॉम्बनंतर हैड्रोजन बॉम्ब निघेल, त्यानंतर दुसरे कसले तरी बॉम्ब निघतील, किंवा दुसरे कसले तरी शोध लागतील.

गेल्या कित्येक वर्षांतील विज्ञानाच्या प्रगतीचा इतिहास आपण लक्षांत घेतला, तर किती तरी विचार आपल्या मनांत येतात आणि कांहीं वेळां तर मन विषण्ण होऊन जातें. निसर्गावर मात करून मानवाच्या सुखसोयींत मोलाची भर टाकणारा तो शास्त्रज्ञ आणि तें विज्ञान आज कोठें आहे ? मानवजातीच्या समूळ संहारासाठीं कंबर कसून काम करण्यास तयार झालेला आणि जग भस्मसात् करण्यांत आनंद मानणारा आजचा विज्ञानवादी किंबहुना विज्ञाननिर्माता शास्त्रज्ञ म्हणजे या कलियुगांतील भस्मासुराचा नवा अवतारच नव्हे काय ?

कांहीं विशिष्ट स्वरूपाच्या वैज्ञानिक शोधांमुळें विज्ञान मानवी विकासाचा मार्ग सोडून जात आहे, शास्त्रज्ञ भलतीकडे वाहवत चाललेला आहे असें वाटण्यासारखी जी जागतिक परिस्थिति निर्माण

अनुक्रमणिका





झालेली आहे तिचें पृथक्करण करीत असतांना, आपल्या मनामध्यें जे अनेक विचार येतात, त्यांमध्यें विज्ञानाच्या बाबतींत शास्त्रज्ञ नैतिक दृष्ट्या जबाबदार आहे काय, हाच विचार प्रमुख आहे. विज्ञानाच्या कार्यक्रमांत शास्त्रज्ञाची नैतिक जबाबदारी कोणती हें ठरविणें हेंच या विषयाचें प्रमुख सूत्र नि अंग आहे. या नैतिक जबाबदारीचें स्वरूप लक्षांत येण्यासाठीं विज्ञानाचा शास्त्रीय संशोधनाच्या बाबतींत दृष्टिकोन कोणता, निसर्गाचीं गूढ तत्त्वें उकलून काढण्याच्या बाबतींत शास्त्रज्ञाची प्रवृत्ति कशी असते, यासंबंधीं थोडासा खुलासा करणें अवश्य आहे.

परंतु हा खुलासा करण्यापूर्वी शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ या दोन्ही शब्दांचे अर्थ परिभाषेच्या दृष्टीनें अधिक स्पष्ट करणें आवश्यक आहे. कारण या शब्दांचे विशिष्ट अर्थ मनांत धरूनच मीं ते उपयोजिलेले आहेत. या दोन्ही शब्दांचा जो अर्थ मला अभिप्रेत आहे तोच कदाचित् इतरांच्याहि मनांत असेल, नाहीं असें नाहीं. पण शास्त्रीय स्वरूपाच्या विवेचनाच्या बाबतींत संदिग्धता असतां उपयोगी नाहीं, यासाठीं या दोन शब्दांचा अर्थ प्रथमतःच स्पष्ट करणें जरूर आहे.

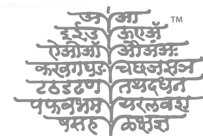
शास्त्रज्ञ म्हणजे शास्त्र जाणणारा आणि तत्त्वज्ञ म्हणजे तत्त्व जाणणारा किंवा तत्त्वज्ञान समजणारा. आतां तत्त्वज्ञान (Philosophy) हेंसुद्धां एक शास्त्र (Science) आहे. त्या अर्थी तत्त्वज्ञ हासुद्धां शास्त्रज्ञच ठरतो. पण हाच केवळ अर्थ मला या ठिकाणीं विवक्षित नाहीं. याचा अर्थ असाहि नव्हे कीं, हा अर्थ मला मान्य नाहीं. हा अर्थ मनांत असूनहि आपल्या नेहमींच्या व्यवहारांतील जो अर्थ या शब्दाला चिकटलेला आहे तो सविशेष अर्थ मीं या ठिकाणीं गृहीत धरलेला आहे, इतकेंच नव्हे, तर माझा भरहि त्यावर आहे.

सर्व शास्त्रांचें स्थूलमानानें निसर्गवादी आणि ध्येयवादी असें वर्गीकरण करतां येईल. इंग्रजीमध्यें ज्यांना Positive, Physical, Natural, Descriptive Sciences असें म्हणतात त्यांना मी 'निसर्गवादी शास्त्रें' असा मराठी शब्द योजलेला आहे. आणि इंग्रजीमध्यें ज्यांना Normative, Regulative, Interpretative शास्त्रें असें म्हणतात त्यांना ध्येयवादी शास्त्रें असा दुसरा शब्द मीं वापरलेला आहे. या दोन प्रकारच्या शास्त्रांच्या भूमिकेमध्यें तात्त्विक स्वरूपाचा फरक असल्यामुळें तो दृष्टीआड करून चालणार नाहीं. निसर्गवादी शास्त्रें वर्णनात्मक तर ध्येयवादी विवेचनात्मक; निसर्गवादी शास्त्रें जें जसें आहे तसें सांगून स्वस्थ बसतात, तर ध्येयवादी शास्त्रें तें कसें असावें, कसें असणें इष्ट आहे याचा ऊहापोह करतात. निसर्गवादी शास्त्रें निसर्गाचें वर्णन करीत असतांना नैतिक बाजू दृष्टीआड करून चालतात. बरें-वाईट, इष्टानिष्ट, कर्माकर्म, युक्तायुक्त इत्यादींचा विचार त्यांना कर्तव्य नसतो. ध्येयवादी शास्त्रांची भूमिका याच्या अगदीं उलट असते. ध्येयवादी शास्त्रांच्या बाबतींत नैतिक बाजू ही केवळ एक बाजू नसून ती पायाभूत असते. नीति हा ध्येयवादी शास्त्रांचा पाया आहे.

या दोन प्रकारच्या शास्त्रांचे जे अभ्यासक आहेत त्यांच्या मनोभूमिकेंतहि अशाच प्रकारचा फरक आहे. निसर्गशास्त्रांचे अभ्यासक आपणांकडे त्रयस्थाची भूमिका घेऊन 'वस्तुनिष्ठपणें, निष्काम बुद्धीनें, निःस्पृहपणें आपण सत्यसंशोधन करीत आहों' असें सांगतात. ध्येयवादी शास्त्रांचे अभ्यासक स्वतःला त्रयस्थ समजत नाहींत. तर या अफाट विश्वाचा आपण एक घटक आहोंत असें समजून विश्वैकात्म्याचा सापेक्ष विचार करतात. हा दृष्टिकोनांतील फरकहि आपण बरोबर लक्षांत धरावयाला पाहिजे.

शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ या दोन शब्दांचे व्यापक अर्थ लक्षांत घेण्यासाठीं या विवेचनाची आवश्यकता असल्यामुळें एवढा विस्तार केलेला आहे. 'निसर्गवादी शास्त्रांचे अभ्यासक' अशा मर्यादित अर्थानें शास्त्रज्ञ हा शब्द आणि 'ध्येयवादी शास्त्रांचे उपासक' अशा अर्थीं तत्त्वज्ञ हा शब्द मीं या ठिकाणीं उपयोगांत आणलेला आहे. आधिभौतिकवादी, जडवादी, विज्ञानवादी किंवा अध्यात्मवादी असे प्रतिशब्द मीं सहेतुकपणें गाळलेले आहेत.

अशा रीतीनें शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ यांच्या भूमिका विशद केल्यावर स्वाभाविकपणेंच प्रश्न उपस्थित होतो तो असा कीं, जर या दोघांचे दृष्टि-





कोन अगदीं निराळे आहेत, त्यांच्या भूमिका विभिन्न आहेत, तर एकानें आपली विचारसरणी दुसऱ्यावर कां लादावी ? तत्त्वज्ञानें शास्त्रज्ञावर नैतिक बंधनें कां घालावीं ? कलाविलासाच्या पाठीमागें हेतु-संशोधनाचा गुप्त पोलीस लावूं नये त्याप्रमाणें शास्त्रज्ञाच्या संशोधनकार्यामागें समाजहेतु पाहूं नये असा युक्तिवाद शास्त्रज्ञाच्या बाजूनें मांडण्यांत येतो. पण तो हेत्वाभासात्मक, निराधार किंवा लंगडा आहे हें जरा बारकाईनें पाहणाऱ्यांच्या तेव्हांच लक्षांत येण्यासारखें आहे. ज्या शास्त्रज्ञाच्या शोधामुळें मानवजातीच्या सुखांत, हितांत भर पडली, मानवाचीं दुःखें कमी झालीं किंवा त्यांची तीव्रता कमी झाली, निदान नवीं दुःखें निर्माण झालीं नाहींत अशा शास्त्रज्ञाबद्दल समाजाला आपलेपणा, आदर वाटणें अगदीं स्वाभाविकच आहे. याच्या उलट जर स्थिति असेल, तर समाजाला शास्त्रज्ञ हा मित्र न वाटतां शत्रूच वाटेल !

शास्त्रज्ञाच्या संशोधनकार्याच्या बाबतींत समाज-हिताचा हेतु उपस्थित करूं नये असें ज्यांचें मत आहे त्यांनीं ही गोष्ट लक्षांत ठेवायला पाहिजे कीं, शास्त्रज्ञ हासुद्धां मनुष्य आहे. आणि या एका शब्दांत सर्वस्व सामावलेलें आहे. समाजाचा एक घटक या नात्यानें त्याच्या बऱ्यावाईट कृत्यांचा समाजांतील इतर लोकांना परिणाम भोगावा लागणार आहे. शास्त्रज्ञाच्या शोधाचे जर समाजांतील इतरेजनांच्या सुख-दुःखांवर परिणाम होण्यासारखे नसते, त्यांच्या हिताहिताची त्या शोधा-पुरती का होईना नैतिक जबाबदारी शास्त्रज्ञावर नसती, तर त्याच्या संशोधनकार्याबद्दल विचार करून त्या बाबतींत ढवळाढवळ करण्याचें इतरेजनांना, विचारवंतांना, तत्त्वज्ञांना कांहींच कारण नव्हतें. शास्त्रज्ञ हा आपल्या हिताच्या गोष्टी करतो म्हणूनच समाजांतील लोक त्याला आपला मित्र समजून सहानुभूतिपूर्वक साहाय्य करतात. आपला हा मित्र आतां बरोबर वागत नाहीं, दिवसेंदिवस बिघडत चाललेला आहे असें जर खरोखरींच त्याच समाजांतील विचारवन्तांना वाटूं लागलें तर त्या शास्त्रज्ञानेंहि कृतज्ञताबुद्धि ठेवून त्यांच्या सदुपदेशाचा विचार करणें जरूर नाहीं काय ? शास्त्रज्ञ हा पूर्ण समाजनिरपेक्ष किंवा एकाकी राहणें कधीं काळीं तरी शक्य आहे काय, याचाहि सुज्ञांनीं जरूर विचार करावा. आणि शास्त्रज्ञाला समाजसाहाय्याविना राहाणें जर शक्य नसेल, तर त्याला सामाजिक जबाबदारी कशी अंगाबाहेर टाकतां येईल ?

'निसर्ग कसा आहे, त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या गूढ शक्तींचें स्वरूप काय आहे हें समजावून घेण्याचा आपला प्रयत्न आहे. त्याचा उपयोग कोणीं कसा करावयाचा हें सांगणें हें कांहीं आमचें कार्य नाहीं. तो समाजाचा प्रश्न आहे. समाजानें भलतीं नैतिक बंधनें आमच्या संशोधनकार्यावर लादूं नयेत. निरपेक्ष सत्यसंशोधन (disinterested search after truth) असा आपला एकमेव हेतु आहे' असा शास्त्रज्ञांचा दावा आहे. निरपेक्ष बुद्धीचा आव आणून रामशास्त्री-थाटांत शास्त्रज्ञ आपली बाजू मांडीत आहे; पण या त्याच्या विधानांत सत्य नाहीं, सत्यांशहि नाहीं, तर सत्याचा धडधडीत अपलाप आहे ! आणि ही गोष्ट शास्त्रज्ञ आज कसा वागत आहे, त्याचें संशोधनकार्य कोणत्या धोरणानें वा अपेक्षेनें चाललेलें आहे, त्याला सत्याची कितपत चाड आहे, थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे शास्त्रज्ञाचें आचरण कसें आहे यावरून सहज सिद्ध करतां येण्यासारखी आहे. शास्त्रज्ञांच्या संशोधन-कार्याबद्दल फारच गवगवा होऊन विचारवन्तांच्या विचारांना ज्यामुळें जोराची चालना मिळाली त्या ॲटम् बॉम्बचा इतिहास काय सांगतो ? या अणु-गोलाबद्दल पुरेशी माहिती प्रकाशांत आलेली नाहीं. तें एक गुपित आहे. अणुशक्ती-(Atomic Energy) संबंधींच्या संशोधनाविषयींच्या प्रसिद्धी-वर निर्बंध घालण्यांत आलेले आहेत. तो इतिहास जर पुढें-मागें प्रसिद्ध झाला, गुप्त राखण्यांत आलेली माहिती उपलब्ध झाली, तर किती तरी रहस्यमय सत्यकथा उजेडांत येऊन शास्त्रज्ञांच्या चरित्रावर चांगलाच प्रकाश पडण्याचा संभव आहे. हा इतिहास केव्हां उपलब्ध होईल तो होवो, पण आज जी माहिती उपलब्ध झालेली आहे तीवरूनहि कांहीं गोष्टींचा कयास बांधून निर्णय काढणें कठिण नाहीं. युद्धकार्यासाठीं अणुशक्तीचा उपयोग–

अनुक्रमणिका





विज्ञान आणि नीति

'Atomic Energy for Military Purposes' या नांवाचा जो अधिकृत अहवाल प्रसिद्ध झालेला आहे, त्यामध्यें अणुशक्तीच्या संशोधनाची आणि पुढें प्रत्यक्ष बॉम्बस् तयार करण्याची कामगिरी कोणीं कसकशी केली याचें थोडक्यांत वृत्त कथन केलेलें आहे. त्यावरून शास्त्रज्ञ आणि सरकार यांचें संशोधन आणि प्रत्यक्ष निर्मिति याबाबतींत संबंध काय याची कल्पना येते. आणि शास्त्रज्ञ हा सत्यसंशोधनाचा एकमेव विशुद्ध हेतु मनांत धरून वागत नाहीं ही गोष्ट सिद्ध होते. आजच्या विज्ञानक्षेत्रांतील किती तरी संशोधन परप्रेरित आणि परनियंत्रित आहे.

एखादा शास्त्रज्ञ सरकारच्या आज्ञेप्रमाणें संहारक शस्त्रास्त्रें बनविण्याचें कार्य करूं लागला तर तो सरकारचा गुलाम झाला हें सिद्ध होतें. सरकारच्या आज्ञेचा अवमान केला तर जीवित धोक्यांत येईल, तुरुंगांत जाण्याचा प्रसंग येईल अशी त्याला साधार भीति वाटते. बरें, आपण न करावें, तर दुसरा कोणी तरी पुढें धांवून येईल आणि तेंच कार्य करून फार श्रीमंत होईल असेंहि त्याला वाटतें आणि मग आपणच तें कां करूं नये असा स्वार्थसाधू विचार त्याच्या मनांत डोकावतो. तो शास्त्रज्ञाची तात्त्विक भूमिका सोडून स्वार्थसाधू लोकांची व्यावहारिक भूमिका पतकरतो. शास्त्रीय संशोधनाचें तात्त्विक कार्य संपून त्यावर आधारलेल्या निर्मितीचें प्रत्यक्ष कार्य सुरू झालें म्हणजे मूळचा शास्त्रज्ञ हा शास्त्रज्ञ न राहतां एक कारागीर बनतो. आणि याच वेळीं नैतिक जबाबदारीचा प्रश्न उपस्थित होतो. म्हणून अशा ठिकाणीं तत्त्वज्ञानें शास्त्रज्ञाला खडसावून जागें केलें पाहिजे. तो आपली जबाबदारी ओळखून मर्यादित क्षेत्रांत वागतो का अधिकाराचें अतिक्रमण करतो याविषयींचा अंतिम निर्णय देण्याची जबाबदारी आणि अधिकार हा तत्त्वज्ञाचा आहे. या बाबतींत त्याचा निर्णय सरकारलाहि बंधनकारक असणें जरूर आहे. कारण त्यांत अखिल मानवजातीचें हित आहे.

निरपेक्षबुद्धीनें आणि ज्ञानानंदाच्या हेतूनें आपल्या शक्तीप्रमाणें सत्याचें संशोधन करणें यांत गुन्हा नाहीं. पण संशोधनाची एक विशिष्ट मजल गांठल्यावर हें कार्य याच दिशेनें पुढें चालू ठेवल्यास त्याचे भयंकर अनर्थकारक परिणाम झाल्याशिवाय राहणार नाहींत असें जर त्याला वाटूं लागलें, तर तें कार्य त्यानें तसेंच चालू ठेवावें काय ? तसेंच, एखादी गोष्ट गणितानें कागदावर मांडून सिद्ध केली व त्याचें आवश्यक तें प्रत्यंतर पाहण्यासाठीं प्रयोगशाळेंत प्रात्यक्षिक केलें म्हणजे संशोधन पुरें होतें आणि त्या वेळीं त्याला संशोधनाचा शुद्ध ज्ञानानंद मिळतो. एवढ्यावरच शास्त्रज्ञ थांबता तर केवळ शुद्धानंद हा त्याचा हेतु असल्यामुळें त्याच्यावर नैतिक जबाबदारी येती ना ! पण वस्तुस्थिति काय आहे ? शास्त्रज्ञ एवढ्यावर खरोखरच थांबतो का ? पुढें तो काय करतो ? हेच प्रश्न अधिक महत्त्वाचे आहेत. संशोधन संपून विध्वंसन सुरू झालें म्हणजे नैतिक जबाबदारीचा प्रश्न उपस्थित होतो. या प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करून चालत नाहीं. कारण हा जीवनमरणाचा विषय असतो. या जीवनमरणाच्या विषयाशीं शास्त्रज्ञ खेळत असल्यामुळें त्यावर फार मोठी जबाबदारी येऊन पडते.

संशोधन संपवून तदनुरूप प्रत्यक्ष निर्मिति करून प्रचंड विध्वंसनाचें कार्य करण्यांत शास्त्रज्ञ भाग घेऊं लागला म्हणजे नैतिक दृष्ट्या तो समाजाचा शत्रु ठरतो. यावर कोणी असें म्हणेल कीं, प्रत्यक्ष निर्मितीचें कार्य सरकार करीत असतें, त्याला शास्त्रज्ञ कसा जबाबदार ठरूं शकतो ? शास्त्रज्ञ संशोधन करीत असतांना मध्येंच अशा एखादा शोध लागतो कीं, त्याचा युद्धसाहित्याकडे उपयोग करण्याची इच्छा सरकारला होते. पुढें त्या दृष्टीनें गुप्तपणें अधिक संशोधन सुरू होतें. हें संशोधन पद्धतशीर रीतीनें चालावें म्हणून अनेक आमिषें दाखवून प्रतिष्ठित शासनसंस्था शास्त्रज्ञांना आपल्या जाळ्यांत अडकविण्याचा कसून प्रयत्न करीत असतात. शास्त्रज्ञ ऐहिक सुखोपभोगांच्या मोहाला बळी पडून स्वतःला जाळ्यांत अडकवून घेत असतो. अशा रीतीनें शास्त्रज्ञाला केवळ भाडोत्री म्हणून राबविणें शासनसंस्थेला शक्य होतें. संशोधन संपल्यावर सरकारचे पोटभरू मजूर म्हणून राबायला शास्त्रज्ञ तयार होतो, त्यामुळेंच निर्मितीचें कार्य सुकर होऊं शकतें. संशोधनाप्रमाणेंच निर्मितीच्या





कार्यालाहि शास्त्रज्ञांची जरुरी असते, हें सांगावयाला पाहिजे असें नाहीं. परंतु शास्त्रज्ञानें स्वार्थापायीं आपली तात्त्विक भूमिका सोडून निर्मितीच्या कार्याला वाहून घेणें हा त्याचा नैतिक अधःपात होय. ही अधःपाताची पायरी उतरण्याला शास्त्रज्ञ कां तयार होतो ? विवेकाचा लोप होऊन त्याच्या ठिकाणीं वणिग्वृत्ति शिरल्याचा हा परिणाम नव्हे काय ? शास्त्रज्ञानें विवेकभ्रष्ट होऊन अशा प्रकारचा बौद्धिक व्यभिचार करावयाला तयार व्हावें हा खरोखरच दैवदुर्विलास आहे ! ही गोष्ट त्याला कितपत शोभते याचा त्यानेंच आपल्या मनाशीं विचार करावा.

यावर शास्त्रज्ञ असें म्हणेल कीं, एकदां शोध लावल्यावर त्या शोधावरील आपला ताबा वा नियंत्रण निघून जाऊन तो सर्वस्वीं सरकारच्या मालकीचा होतो व पुढें त्याचा दुरुपयोग व्हावयाला सुरुवात होते. कोणत्याहि गोष्टीचा चन्या किंवा वाईट कार्याकडे उपयोग करावयाचा ही गोष्ट सर्वस्वीं मनुष्याच्या हातांतील आहे. शास्त्रज्ञ कांहीं 'तुम्ही त्याचा दुरुपयोग करा' असें सांगत नाहीं. सर्व-सामान्य शोधाच्या बाबतींत हा युक्तिवाद ठीक दिसेल. परंतु मानवजातीचा कल्पनातीत संहार होणें ज्यामुळें शक्य आहे अशी शास्त्रज्ञाची खात्री झालेली आहे, इतकेंच नव्हे तर त्या शोधावर आपला ताबा नसल्यामुळें त्याचा निःसंशय दुरुपयोग होणार याची त्याला अगोदर कल्पना आलेली आहे, असे शोध जाहीर करणें हितावह आहे काय ? शोधाच्या दुरुपयोगाची अगोदर कल्पना करून तशा प्रकारचें संशोधन वैयक्तिक प्रतिष्ठा बाजूला सारून किंवा तिची जोपासना दुसऱ्या अन्य मार्गानें करून तात्पुरतें तरी स्थगित करणें इष्ट नाहीं काय ?

पुढें दुरुपयोग होईल या भीतीनें शोध थांबविणें किंवा मध्यंतरीं स्थगित करणें यांत शास्त्राची प्रगति नसून अवनति आहे, असें वाटण्याचा संभव आहे. परंतु शास्त्रज्ञ आणि शासनपद्धति यांच्या परस्पर-संबंधामुळें जी एक विशिष्ट जागतिक परिस्थिति निर्माण झालेली आहे ती जोंपर्यंत तशीच चालू राहील तोंपर्यंत ही आपत्ति इष्ट समजणें भाग आहे. शोध जाहीर न करण्यामध्यें शोध लावल्याचें श्रेय त्या संशोधकाला मिळत नाहीं हें खरें. पण त्याचें खरें श्रेय त्याला पोंचतें करण्याची व्यवस्था करणें अन्य मार्गानें सहज शक्य आहे. यासाठीं शास्त्रज्ञांची एक कार्यक्षम समिति नेमण्यांत यावी म्हणजे प्रत्येक शास्त्रज्ञाचें श्रेय त्याला मिळून शोधाचा अधिकृत इतिहास तयार होईल. अशी समिति नेमण्याचें काम शास्त्रज्ञांच्या संघाला आजच्या परिस्थितींतहि करतां येईल असें वाटतें. आज तसें तें शक्य नसेल तर, किंवा जोंपर्यंत शासनसंस्थेवर शास्त्रज्ञांचा ताबा नसेल तोंपर्यंत अनर्थावह, अनियंत्रित संशोधन बंद करणें हाच एक मार्ग मोकळा आहे. या मार्गाचा अवलंब करीत असतांना जर प्रसंगीं शासनसंस्थेच्या धोरणा-मुळें मरणाचा प्रसंग आला, तर तशी तयारी दाखविणें यांतच शास्त्रज्ञाची थोरवी आहे !

शास्त्रज्ञाला तत्त्वज्ञानें केव्हां, कोठें व कसें मार्गदर्शन करावें याचें सूत्ररूपानें वर विवेचन केलेलें आहे. तें सफल होण्यासाठीं शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ जितके अधिकाधिक जवळ येतील तितके हवे आहेत. शास्त्रज्ञ हा केवळ शास्त्रज्ञ राहून उपयोगी नाहीं. तो प्रथम मनुष्य आहे आणि नंतर शास्त्रज्ञ आहे. तो मनुष्य असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं उपजतच मानवता आहे, असावयाला पाहिजे. कांहीं कारणामुळें ती झोपलेली भासत असली किंवा नष्ट झालेली असली, तरी ती पुनः जागृत वा निर्माण करणें हें तत्त्वज्ञाचें कर्तव्य आहे.

शेवटीं एकच गोष्ट सांगावयाची राहिली. शास्त्रज्ञच काय, पण तत्त्वज्ञहि आपलें कर्तव्य बरोबर बजावूं शकत नाहीं अशी विपरीत परिस्थिति आज जगांत निर्माण झालेली आहे. ती सुधारण्यासाठीं शासन-संस्थेचीं अधिकारसूत्रें ज्यांच्या हातांत आहेत त्यांच्यामधील मानवता खडबडून जागी झाली पाहिजे. अर्थात् हा 'मनुष्य' सर्वाधिकारी झाला पाहिजे. असें जर झालें तर 'नरेंच केला हीन किती नर'—'What man has made of man'—अशी जी शोचनीय स्थिति झालेली दिसत आहे तींत सुधारणा होण्याची शक्यता आहे, असा माझा विश्वास आहे.





श्री. बा. रं. सुंठणकर

क्रोचे आणि त्याचें तत्त्वज्ञान

१९ वें शतक हें प्रामुख्यानें भौतिकवादाचें शतक समजलें जातें. या शतकाच्या उत्तरार्धांत भौतिकवादाचा इतक्या जोरानें पुरस्कार केला गेला कीं, जणूं त्याची प्रतिक्रिया म्हणून २० व्या शतकाच्या प्रारंभीं विचारांचा लंबक अध्यात्मवादाकडे झुकूं लागला. अनेक तत्त्वज्ञ अध्यात्मवादाची कास धरून पुढें सरसावले. त्यांपैकीं हेन्री बर्गसाँ आणि बेनेदेत्तो क्रोचे हे प्रमुख होत. हे दोघेहि Idealism चे कट्टे पुरस्कर्ते असले, तरी त्यांचे दृष्टिकोन भिन्न होते. बर्गसाँ हा गूढवादी असून तो विज्ञानांतून तत्त्वज्ञानाकडे आला. तर क्रोचे हा प्रारंभीं संशयवादी होता आणि इतिहास आणि साहित्य यांत अवगाहन करतां करतां तो तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रांत शिरला. बर्गसाँचा पिंड धार्मिक होता, तर क्रोचे हा धर्मविरोधी आहे. एक फ्रेंच ज्यू तर दुसरा इटालियन कॅथॉलिक. कठिण विषय सोपा करण्याची हातोटी बर्गसाँला साधली आहे, तर क्रोचेच्या लेखनांत गूढता आणि गांभीर्य अधिक आहेत.

इटलीच्या वैचारिक इतिहासांत क्रोचेला फार मोठें स्थान आहे. अर्वाचीन युगाच्या प्रारंभीं इटलीनें प्रथम 'रेनासान्स'ची धुरा वाहिली. तेथें धर्मसुधारणेची लाट उसळली नव्हती. सौंदर्याचा आस्वाद घेण्यांतच तो देश गुंग झाला होता. या गुंगींतून त्याला जागे करण्याचे प्रयत्न कांहीं विचारवंतांनीं केले. १३ व्या शतकांत थॉमस अ‍ॅक्विनास या पंडितानें जुन्या तत्त्वज्ञानाची उजळणी घेतली होती. त्यानंतर तीन शतकांनीं व्हिको यानें इतिहासाचें अभिनव तत्त्वज्ञान मांडलें.[1] रॉस्मिनी आला आणि त्यानें कांहीं काळ खळबळ उडवून दिली. आधुनिक विज्ञानाचा जनक गॅलिलिओ म्हणजे इटलीनें जगाला दिलेली महान् देणगीच होय. त्या थोर पुरुषानंतर इतक्या श्रेष्ठ दर्जाचा माणूस झाला नव्हता. ही उणीव क्रोचेनें भरून काढली आहे. क्रोचे हा इटलीचा एक थोर तत्त्वज्ञ गणला गेला आहे. त्याच्या जीवनाला विविध कक्षा असून त्या अनुभवांनीं आणि विचारांनीं समृद्ध आहेत.

मार्क्सवादाची क्रिया आणि प्रतिक्रिया

बेनेदेत्तो क्रोचे याचा जन्म २५ फेब्रुवारी १८६६ सालीं इटलींतील एका खेड्यांत झाला. त्याचा पिता एक श्रीमंत कॅथॉलिक जमीनदार होता. त्याचा आजा बुर्बोन राजवटींत एक बडा अधिकारी होता. लहानपणीं क्रोचेच्या मनावर कॅथॉलिक धर्माचे गाढ संस्कार झाले होते. वयाच्या नवव्या वर्षीं सरदारी थाटाच्या कॅथॉलिक शाळेंत त्याचें नांव घालण्यांत आलें. तल्लख बुद्धि आणि अभ्यासू वृत्ति यांमुळें शाळेंतील पारितोषिकें त्याच्याच वांट्याला येत असत. विद्यार्थिदशेंत असतांनाच त्यानें धर्माच्या अंगोपांगांचा अभ्यास सुरू केला. त्याच्या या व्यासंगाचें फळ म्हणजे वयाच्या १६ व्या वर्षीं त्यानें प्रसिद्ध केलेला निबंधसंग्रह होय. या संग्रहांतील त्याचे निबंध उपरोधानें भरलेले होते. धर्माचा अभ्यास करतांना त्याची धर्मश्रद्धा डळमळूं लागली. या निबंधांत त्याची बुद्धि अधिकाधिक चिकित्सक होत असलेली दिसून येते.

यानंतर थोड्याच दिवसांनीं त्याच्यावर एक भयानक आपत्ति कोसळली. क्रोचे-कुटुंब ज्या गांवीं राहत होतें तें गाव भूकंपाच्या मोठ्या उत्पातानें उद्ध्वस्त झालें. त्यांत बेनेदेत्तोचीं माता-पितरें आणि एकुलती एक बहीण मृत्युमुखीं पडलीं. तो स्वतःहि कित्येक तासपर्यंत जमिनींत गाडला गेला होता. पण त्यांतून तो बचावला. त्याच्या हाडांना जबर दुखापत झाली आणि ती साफ बरी व्हावयाला बरींच वर्षें

१ 'व्हिको आणि त्याचा इतिहासवाद'—(लेखक : श्री. बा. रं. सुंठणकर) हा लेख ('नवभारत' जून १९४९) पहावा.





लागलीं. या आपत्तीनें क्रोचे डगमगला नाहीं. मोडक्या शरीरानेंहि त्यानें आपला व्यासंग चालू ठेवला होता. भूकंपाच्या आपत्तींत बचावून उरली सुरली जी संपत्ति त्याच्या हातीं लागली तिचा विनियोग त्यानें ग्रंथसंग्रह करण्याकडे केला. त्याचा ग्रंथसंग्रह त्या काळीं इटलींत पहिल्या दर्जाचा गणला जात होता. या काळांत त्यानें जें पांडित्य संपादन केलें त्यामुळें त्याच्या भावी तत्त्वज्ञानी जीवनाचा पाया घातला गेला.

१८८६ सालीं तो नेपल्स शहरीं जाऊन राहिला. तेथें त्या नगरीच्या जुन्या इतिहासाच्या संशोधनाचें कार्य त्यानें आपल्या अंगावर घेतलें. हें संशोधन चालू असतांना त्याचें मन कला आणि कलेतिहास यांकडे वळलें. नेपल्स हें कलेचें केंद्र म्हणून अनेक शतकें गाजलें होतें. दीर्घ परिश्रमानंतर त्यानें इतिहास आणि कला यांसंबंधीं ' History Subsumed under the General Concept of Art ' हा प्रबंध तयार करून प्रसिद्धीला दिला. या प्रबंधांत सौंदर्यनिर्मिति हेंच कलेचें कार्य व उद्दिष्ट असतें असा सिद्धान्त त्यानें मांडला होता. यानंतर थोड्याच अवधींत त्याच्या विचारांत क्रांति घडवून आणणारा प्रसंग निर्माण झाला. त्या काळीं लॅब्रिओला हा मार्क्सवादाचा एक मोठा प्रवक्ता होऊन गेला. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादावर अधिकार-वाणीनें लिहिणारा पंडित म्हणून त्याची ख्याति होती. या विषयावर त्यानें लिहिलेला आपला एक निबंध क्रोचेकडे पाठवून दिला. या निबंधानें क्रोचे-च्या विचारांत मोठी खळबळ माजून राहिली. या-विषयीं क्रोचेनें स्वतःच लिहिलें आहे कीं, " मीं तो निबंध पुनः पुनः वाचला आणि माझ्या मनांत हलकल्लोळ माजून राहिला. " त्या निबंधानें त्याला मार्क्सवादाकडे खेंचलें. मार्क्सवादाचा तात्पुरता पगडा त्याच्या मनावर बसला. पण तो फार काळ टिकला नाहीं. पुढें त्याची प्रतिक्रिया होऊन तो मार्क्सवादापासून दूरदूर जाऊं लागला. पुढें तर तो मार्क्सवादाचा विरोधक बनला. १९०० सालीं त्याचा ' ऐतिहासिक भौतिकवाद ' हा ग्रंथ बाहेर पडला. त्यांत त्यानें असा निष्कर्ष काढला कीं, मार्क्सवाद हें चुकीचें तत्त्वज्ञान असून केवळ मार्क्स-चाच इतिहासवाद नव्हे, तर सारेच इतिहासवाद चुकीचे असतात. क्रोचेचें म्हणणें असें कीं, मार्क्सनें ज्या भांडवलशाही समाजाचा अभ्यास केला, तसा समाज अस्तित्वांत नाहीं आणि तसा तो कधीं नव्हताहि. क्रोचेच्या या विचारसरणीचा इटलींतील समाजवादी पंथावर परिणाम झाल्याशिवाय राहिला नाहीं. त्यामुळें इटलींतील समाजवाद्यांत फाटाफूट झाली.

तत्त्वज्ञानाचा एक नवा पंथ

क्रोचेच्या जीवनांत या काळांत मोठें वैचारिक परिवर्तन घडून येत होतें. मार्क्सवादाची छाप उडाल्यामुळें तो सौंदर्यवादाकडे अधिक झुकूं लागला. या काळांतील आपल्या वैचारिक अस्वस्थते-चें वर्णन करतांना तो म्हणतो, " माझ्या हातून वाचन जवळ जवळ कांहींच होत नव्हतें. तासचे तास माझे भटकण्यांत जात होते. कोचावर पडून अस्वस्थ स्थितींत सतत आत्मचिंतन आणि आत्म-संशोधन करण्यांत माझा किती तरी वेळ निघून जात असे. कागदावर टांचणें उतरून घेत होतों. मनांत येणाऱ्या प्रत्येक विचाराची उजळणी आणि फेरतपासणी मी करीत असे. " अशा प्रकारें प्रदीर्घ विचारमंथनांतून त्यानें स्वतःचे सौंदर्यशास्त्राचे सिद्धान्त तयार केले. ' सौंदर्यशास्त्र आणि अभिव्यक्ति ' (Problem De Esthetica) हा त्याचा ग्रंथ १९०२ मध्यें प्रकाशित झाला. त्यांत क्रोचेनें आपलें सौंदर्यशास्त्र विस्तारानें मांडलें आहे.

क्रोचेच्या तत्त्वप्रणालींत कलेला महत्त्वाचें स्थान आहे. त्यानें कलेचें एक स्वतंत्र तत्त्वज्ञान निर्माण केलें आहे. त्या तत्त्वज्ञानांतून त्याच्या तत्त्वचिंतनाला अधिकाधिक गति मिळत गेली. प्रो. जेंटाइल-सारखा तत्त्ववेत्ता अनेक वर्षें त्याला सहकारी म्हणून लाभला. या दोघांनीं मिळून तत्त्वज्ञान, इतिहास आणि वाङ्मय यांची समीक्षा करणारें एक नियत-कालिक १९०३ मध्यें सुरू केलें. या दोघांच्या नेतृत्वाखालीं इटलींत तत्त्वज्ञानाचा एक नवा पंथ स्थापन झाला. तो नव-हेतुवाद (Neo-Idealism) या नांवानें ओळखला जातो. या पंथानें हेगेलचें तत्त्वज्ञान पुनरुज्जीवित करून त्यांत आवश्यक तो बदल केला. १९०५ सालीं क्रोचेनें तर्कशास्त्रावर एक ग्रंथ लिहिला. मानवी मनाच्या बाहेर सत्य

अनुक्रमणिका





अशी वस्तु नाहीं आणि वस्तु व तिचें होणारें ज्ञान हीं भिन्न नसतात, असें मत त्यानें त्यांत प्रतिपादिलें आहे. पुढच्याच वर्षी हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची फेर-तपासणी करणारा ग्रंथ त्यानें लिहिला. त्यांत क्रोचेनें हेगेलचा Idealism मान्य केला आणि परस्पर-विरोधी घटनांचा संघर्ष गृहीत धरून त्यांतून निर्माण होणारी चित्-शक्ति म्हणजे अंतिम सत्य होय, हा हेगेलचा सिद्धान्त त्यानें पुरस्कृत केला. पण जें तर्काधिष्ठित असेल तेंच सत्य हें हेगेलचें प्रमेय आणि सर्वातीत अशा चित्-तत्त्वाची त्याची कल्पना क्रोचेनें अमान्य केली. अनुभवाच्या बाहेर सत्य आहे असें मानावयाला तो तयार नाहीं. याच सुमारास क्रोचेनें आधुनिक काळांतील अनेक युरोपीय तत्त्ववेत्त्यांच्या ग्रंथांची इटालियन भाषेंत भाषांतरें प्रसिद्ध केलीं. यानंतरचा त्याचा महत्त्वाचा ग्रंथ म्हणजे 'अर्थ आणि सौंदर्य यांचें व्यावहारिक तत्त्वज्ञान' हा होय. या ग्रंथांत त्यानें तर्कावर फार भर दिला असून इच्छा आणि कृति, शिव आणि आनंद हीं एकच आणि अविभाज्य असतात असें प्रतिपादन केलें आहे.

फॅसिझमला आधीं हातभार, नंतर विरोध

क्रोचे हा तत्त्वज्ञानी असल्यामुळें राजकारण त्याला फारसें मानवणारें नव्हतें. पण तो राजकारणांत ओढला गेलाच. १९१० सालीं इटलीच्या विधिमंडळाचा सीनेटर म्हणून ज्या वेळीं तो निवडला गेला, त्या वेळीं वयानें तो सर्व सिनेटरांत लहान होता. एकदां सीनेटर म्हणून निवडून आला कीं, तो आजीव सीनेटर राहतो अशी तेथली पद्धति होती. पण राजकारणाशीं समरस होण्याची त्याची वृत्ति नव्हती. तत्त्वज्ञानाची कांस त्यानें सोडली नाहीं. या वेळीं तो इतिहासशास्त्राकडे वळला. १९१२ ते १३ च्या दरम्यान इतिहासवादावर 'Theory and History of Historio-graphy' या नांवाचा ग्रंथ लिहून पुरा केला. त्यांत त्यानें इतिहासासंबंधीं आपली विचारसरणी ग्रथित केली आहे. त्याला स्फूर्ति मिळाली, ती अर्वाचीन इतिवासवादाचा जनक जो व्हिको याच्यापासून होय. हेगेलच्या इतिहासवादाचाहि त्याच्या विचार-सरणीवर गाढ परिणाम झाला होता. व्हिकोप्रमाणेंच, इतिहास हें तत्त्वज्ञान असून तत्त्वज्ञान्यांनींच इतिहास लिहावा असें त्याचें मत आहे. इतिहासामध्यें पूर्वयोजना किंवा दैवी संकेत असा कांहीं भाग नसतो, म्हणून इतिहासकारांनीं दैवी योजनांचा मागोवा घेण्याच्या फंदांत पडूं नये, घडलेल्या घटनांचा परस्परसंबंध आणि कार्यकारणभाव यांचा आविष्कार करण्याचा प्रयत्न त्यांनीं करावा, असें त्यानें सांगितलें आहे.

१९१४ सालीं महायुद्ध सुरू झालें. आर्थिक झगड्यांतून युद्धाचा भडका उडावा आणि त्या-मुळें युरोपची प्रगति खुंटावी या गोष्टीची त्याला घृणा आली. इटलीनें युद्धांत भाग घेऊं नये असें मत त्यानें जाहीर केलें. बर्ट्रंड रसेल आणि रोमाँ रोलाँप्रमाणेंच क्रोचेनेंहि युद्धविरोधी भूमिका घेतली. त्यामुळें त्याची लोकप्रियता ढासळली. युद्धाचीं वर्षें त्याला बहिष्कृत अवस्थेंत कंठण्याची पाळी आली. पण युद्धोत्तर काळांत गमावलेली लोक-प्रियता त्यानें पुन्हां खेंचून आणली. युद्ध संपण्याच्या वेळेपासून त्यानें राष्ट्रवादी विचारसरणीचा जोरानें पुरस्कार सुरू केला. प्रे. विल्सनच्या राष्ट्रसंघवादा-वर त्याचा विश्वास नव्हता. प्रत्येक राष्ट्राचें स्वतंत्र असें वैशिष्ट्य असून इतरांहून तें निराळें असतें आणि तें राखण्याचा प्रत्येक राष्ट्रानें प्रयत्न केला पाहिजे असें त्याचें म्हणणें होतें. या काळांत सर्व-सत्ताधारी राष्ट्राच्या कल्पनेचा त्यानें जोरानें पुरस्कार केला. १९२० मध्यें गिओलित्तीनें जें नवें सरकार स्थापन केलें, त्यांत शिक्षणमंत्र्याच्या पदाची जबाबदारी क्रोचेवर टाकण्यांत आली. पण दुसऱ्याच वर्षी हें सरकार गडगडल्यामुळें क्रोचेला निवृत्त व्हावें लागलें.

क्रोचेच्या सर्वशक्तिमान् राष्ट्रवादाची कल्पना फॅसिझमच्या उदयाला पोषक ठरली. एका परीनें फॅसिझमच्या संस्थापनेंत क्रोचेचा हातभार लागला असेंहि म्हणतां येईल. निदान त्या चळवळीच्या पुढाऱ्यांची तशी समजूत होती. फॅसिस्ट चळवळ ही प्रगतिपर चळवळ आहे, अशी प्रारंभीं त्याची समजूत असल्यानें त्याचा तिला पाठिंबा होता. पण १९२४ च्या रोमच्या मोर्च्यानंतर मात्र त्यानें त्या चळवळीशीं असलानसलेला आपला संबंध तोडून टाकला. फॅसिझमचें आक्रमक स्वरूप त्याच्या सांस्कृतिक

अनुक्रमणिका

मनाला पटणें शक्य नव्हतें. इतकेंच नव्हे तर, तात्त्विक दृष्ट्या फॅसिझमला विरोध करण्याची आवश्यकता त्याला वाटूं लागली. विशेषतः बुद्धिमान् वर्गात फॅसिझमविरोधी मनोभूमिका निर्माण करण्याचा प्रयत्न त्यानें आरंभिला. फॅसिझमविरुद्ध उदारमतवादी विचारसरणीचा तो पुरस्कार करूं लागला. पण मुसोलिनीचें आसन बळकट झालें होतें, त्यामुळें त्याचा कांहीं उपयोग झाला नाहीं. मुसोलिनीला उघड विरोध करण्याचा विरोधकांचा शेवटचा प्रयत्न १९२९ सालीं फसला. या प्रसंगीं सीनेटमध्यें विरोधी भाषण करण्याकरितां क्रोचे उभा राहिला. पण फॅसिस्टांनीं एकच गिल्ला करून त्याला बोलूं न देतां खालीं बसविलें. फॅसिस्टांखेरीज इतरांना बोलण्याला मज्जाव करणारा कायदा सीनेटनें मंजूर केला. फॅसिस्टांनीं क्रोचेचा पिच्छाच पुरविला. राजनिष्ठेची शपथ घेण्याचें नाकारल्यामुळें विद्यापीठावरची जागा त्याला सोडावी लागली होतीच. निरनिराळ्या संस्थांतील पदांवरून फॅसिस्टांनीं त्याची पद्धतशीर हकालपट्टी केली. 'ला क्रिटिका' या त्याच्या नियतकालिकाला शिक्षणसंस्थांत बंदी करण्यांत आली. सार्वजनिक ग्रंथालयांतून त्याच्या पुस्तकांना मज्जाव करण्यांत आला. क्रोचेनेंहि आपल्या लेखनांत फॅसिझमचा प्रत्यक्ष उल्लेख करण्याचें सोडून दिलें. त्यानें संस्कृतिसंवर्धनाच्या कार्यावर भर द्यायला सुरुवात केली. संस्कृतिवर्धनाच्या कामीं झटल्यानेंच प्राप्त परिस्थितींत फॅसिझमला उत्तम रीतीनें विरोध करता येईल असा त्याला विश्वास वाटत होता. एके काळीं फॅसिझमच्या उदयाला जो सहायभूत झाला होता त्यालाच त्याविरुद्ध प्रच्छन्न प्रचार करण्याची पाळी आली !

युद्धोत्तर सरकारांत मंत्रिपद

यानंतर क्रोचेनें स्वतःला पूर्णपणें व्यासंगांत गाडून घेतलें. १९३८ पर्यंतच्या काळांत त्यानें इतिहासावर तीन जाडे ग्रंथ लिहिले. फॅसिस्ट विचारसरणीच्या मुळावर घाव घालणें हा या ग्रंथलेखनांत त्याचा मूळ उद्देश होता. पहिल्या ग्रंथांत इटलीच्या इतिहासाचें समालोचन करून युद्धपूर्वकालांत इटली हा अधःपतनाच्या चक्रांत सांपडला होता हा फॅसिस्टांचा प्रचार त्यानें सप्रमाण खोडून काढला आहे. दुसऱ्या ग्रंथांत १९१४ पर्यंतच्या एका शतकांत ज्या मूलभूत विचारांनीं आणि ध्येयांनीं युरोपीय मनाला भारून टाकलें होतें त्यांचा पद्धतशीर आढावा घेऊन त्यांची कसून छाननी करण्यांत आली आहे. या ग्रंथानें खूपच खळबळ माजली आणि उलटसुलट चर्चाहि पुष्कळच झाली. 'स्वातंत्र्येतिहास म्हणजेच इतिहास' या त्याच्या तिसऱ्या ग्रंथांत मानव युगायुगांत स्वातंत्र्याच्या ध्येयानें प्रेरित होत आला आहे असें त्यानें प्रस्थापित केलें आहे. स्वातंत्र्य ही इतिहासाची निर्मिति असून त्यामुळें स्वातंत्र्याचा विकास हा उत्तरोत्तर वाढत जाणारा आणि म्हणून अपुरा राहणारा आहे याचें स्पष्टीकरण त्यानें केलें आहे. क्रोचेची स्वातंत्र्याची कल्पना ही जशी फॅसिझमविरोधी आहे, तशीच ती लोकशाही आणि समाजवाद यांनाहि विरोधी आहे. क्रोचेला लोकशाहीचा तिटकारा वाटतो. ज्यांना intellectual aristocrats म्हणतात अशांचा तो अस्सल प्रतिनिधि आहे. 'बुद्धिमान् वर्ग हा श्रेष्ठ आणि खराखुरा शहाणा आहे आणि सामान्य जन हे अज्ञ आणि असमर्थ असतात; त्यामुळें सामान्य जनांची शाही ती लोकशाही असते, म्हणून ती असमर्थ असते. लोकशाहींतून आपाततः हुकूमशाही, जुलूम आणि आत्मनाश हीं उद्भवतात' असें त्याचें लोकशाहीबद्दलचें प्रतिपादन आहे.

१९४४ सालीं मुसोलिनीच्या पतनानंतर क्रोचेला उघडपणें आपल्या मताचा प्रचार करायला संधि मिळाली. मतस्वातंत्र्य आणि राजकीय जीवनाचें स्वातंत्र्य यांचा त्यानें जोरानें पुरस्कार केला. युद्धसमाप्तीनंतर इटलीचीं सूत्रें काऊंट स्फोर्झाच्या हातीं आलीं. क्रोचे हा स्फोर्झाचा सहकारी होता. या दोघांनीं, राजा व्हिक्टर इमॅन्युअलनें पदच्युत व्हावें आणि नेपल्सच्या राजपुत्राला गादीवर बसवून बॅदोग्लिओच्या नेतृत्वाखालीं राज्य चालवावें अशी मागणी केली. त्याप्रमाणें बॅदोग्लिओचें सरकार आलें आणि नंतर बोनोमीचेंहि सरकार येऊन गेलें. या दोन्ही सरकारांत क्रोचे हा राज्यमंत्री होता. पण पुढें लौकरच राजीनामा देऊन तो बाहेर पडला. १९४४ सालीं अमेरिकन प्रकाशकानें प्रसिद्ध केलेल्या त्याच्या





लेखसंग्रहांत क्रोचेनें म्हटलें आहे कीं, " नाझींची आपत्ति इतिहासांतून जन्माला आली आणि इतिहासानेंच ती नष्ट होणार आहे. त्यांत विज्ञान किंवा तत्त्वज्ञान यांसारखीं चिरंतन तत्त्वें असणें शक्य नाहीं. नाझींचा वंशवादहि तोकडा आहे. ज्याप्रमाणें पापाऱ्यांचे संत बनतात, त्याप्रमाणेंच जर्मन राष्ट्रांतील दुष्ट शक्तींचें सुष्ट शक्तींत रूपांतर झाल्याशिवाय राहणार नाहीं. " या लेखसंग्रहांत युद्धाचीं पाळेमुळें खणून काढण्याचा आदेश त्यानें सर्व राष्ट्रांना दिला आहे.

क्रोचेच्या आयुष्याचीं ८५ वर्षें पुरीं होऊन गेलीं आहेत. सध्यां तो निवृत्त अवस्थेंत आहे. आपला वेळ तो तत्त्वचिंतनांत आणि आपलीं जुनीं प्रमेयें आणि सिद्धांत घासूनपुसून पुनः पुनः त्यांना उजाळा देण्यांत व्यतीत करीत असतो. त्यांतच त्याला आनंद वाटतो. तत्त्वज्ञ म्हणून युरोपखंडांत त्याचा गौरव खूप झाला. अनेक ॲकेडेमींचा तो सदस्य आहे. कित्येक विद्यापीठांनीं मानाच्या पदव्या देऊन त्याला भूषविलें आहे. त्याची वाङ्मयनिर्मिति प्रचंड आहे. त्याच्या संगृहीत लेखनाचे ५६ खंड बाहेर पडले असून, अद्यापिहि त्यांत भर पडत आहे. कांहींसा ठेंगू, दणकट, झुबकेदार केसांचा, निळसर धाऱ्या डोळ्यांचा आणि चष्मा घालणारा असा हा गूढवादी तत्त्वज्ञ फार मोठ्या चहात्या वर्गाच्या आदराचा विषय आहे. कांहींच्या मतें तो चालू शतकांतील श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ आहे. पण इतरांना तो दुर्बोध आणि गूढ वाटतो. विसाव्या शतकांतील तत्त्वज्ञांत त्यानें स्वतःचें स्थान निर्माण केलें आहे एवढें खरें आहे.

क्रोचेचें तत्त्वज्ञान क्लिष्ट आणि गूढ वाटतें. त्याच्या लिहिण्याच्या आणि विवेचनाच्या पद्धतीमुळें त्याला दुर्बोधता प्राप्त झाली आहे. त्याचें तत्त्वज्ञान हें चित्-तत्त्वाचें तत्त्वज्ञान (Philosophy of the Spirit) आहे. त्याला आधुनिक ब्रह्मवाद म्हणूनहि संबोधतां येईल. नव-हेतुवादा-(Neo-Idealism) चा तो प्रमुख पुरस्कर्ता समजला जातो. त्याच्या विचारसरणीवर इटलीच्या राष्ट्रीय प्रवृत्तीची दाट छाया पसरली आहे. त्याच्या तत्त्वज्ञानाचें मूळ व्हिकोची मतप्रणाली आणि एफ. बी. सांतीस यांचें साहित्यशास्त्र यांत सांपडतें. या दोघांप्रमाणेंच हेगेल आणि मार्क्स यांच्यापासूनहि त्यानें स्फूर्ति घेतली होती. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानांत त्यानें बदल केला आणि मार्क्सचें तत्त्वज्ञान अखेरीस त्यानें त्याज्य ठरविलें. क्रोचेचें तत्त्वज्ञान हें एका परीनें त्याचा आत्माविष्कार आहे. स्वतःच्या जीवनांतील अनुभूतीला व्यक्त स्वरूप देतां देतां त्यानें आपल्या तत्त्वज्ञानाची उभारणी केली आहे.

विवेकशक्तीच्या दोन बाजू

क्रोचेच्या मतें प्रत्येक व्यक्तीला येणारे अनुभव श्रेष्ठ असून तेंच ज्ञानाचें खरें प्रमाण मानलें पाहिजे. सर्व अनुभूति ही एकरूपच असते. तींत द्रष्टा आणि दृश्य असा भेद नसतो. द्रष्टा आणि दृश्य हे भेद काल्पनिक आहेत. बाहेरचें जग आणि आंतलें जग हींसुद्धां एकच आहेत. बाह्य जग हें मनानें स्वतःच्या सोयीकरितां अनुभवावरून बनविलेली कल्पना आहे. मनापासून तें वेगळें नसतें. क्रोचेच्या मताप्रमाणें मन हेंच खरेंखुरें एकमेव सत्य आहे. म्हणून सर्व सत्य हें मानसिक असतें. बाह्य जग हें मनांतच असल्यामुळें दृश्य वस्तू यासुद्धां मनःकल्पित आहेत. यावरून असा निष्कर्ष निघतो कीं, अनुभव ही स्वयंनिर्मित आणि स्वयंनिर्णीत क्रिया असते. ही क्रिया स्वतःलाच निर्माण करते आणि ती स्वतःशींच रममाण होते.

व्यक्तीच्या ठायी जसें मन असतें तसें विश्वाच्या बुडाशीं विश्वमन असतें. हेंच चित्-तत्त्व किंवा चैतन्य होय. त्यापासून साऱ्या सृष्टीची उत्पत्ति होते. जोड म्हणतो त्याप्रमाणें ' क्रोचेचें मन हें खिडक्या-दारें नसलेल्या विश्वाप्रमाणें आहे. ' त्यांत आंतबाहेर कांहीं येऊं जाऊं शकत नाहीं. या बंदिस्त मनाला येणाऱ्या अनुभवावरून वस्तूंना मूर्त स्वरूप प्राप्त होत असतें. या मूर्त स्वरूपावरून ज्ञान प्राप्त होतें. तेंच ज्ञान हें सत्य होय. या मूर्त स्वरूपाचे अनेक वर्ग किंवा श्रेणी क्रोचे पाडतो. त्याचें मुख्यतः तात्त्विक किंवा काल्पनिक (Theoretical) आणि व्यावहारिक (Practical) असे दोन भाग त्यानें केले आहेत. या भेदाप्रमाणें मनाच्या तात्त्विक आणि व्यावहारिक अशा क्रिया होत असतात. मनाच्या तात्त्विक क्रियांचें कार्य म्हणजे ज्ञान ग्रहण करणें आणि तें साकार आणि स्वरूपमय





करणें हें होय. ज्ञान ग्रहण करणें आणि साकार करणें या दोन भिन्न क्रिया आहेत. पहिलींत वस्तूचें सार प्रतीत होतें आणि दुसरींत त्याची चिकित्सा आणि वर्गवारी होते. क्रोचेनें पहिलीला स्फूर्ति किंवा प्रतिभा (Intuition) आणि दुसरीला विचार किंवा कल्पना (Concept) अशीं नांवें दिलीं आहेत. पहिलीची परिणति सौंदर्यशास्त्र आणि कला-निर्मिति यांत होते आणि दुसरीची तर्कशास्त्रांत होते.

क्रोचेच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें वस्तुदर्शन (perception) हें आत्मदर्शनच असतें. हें आत्मदर्शन प्रतिमा, प्रतीकें, प्रतिबिंबें यांच्याद्वारें होत असतें. प्रतिमा धारण करण्याची शक्ति म्हणजे प्रतिभा होय. प्रतिमांचा साक्षात्कार होणें हेंच प्रतिभेचें कार्य होय. हा साक्षात्कार होणें म्हणजे सौंदर्यक्रिया घडून येणें होय. कलाशक्ति ती हीच. असा साक्षात्कार ज्याला होतो तोच कलावंत. साक्षात्काराची प्रतीति हेंच कलेचें आणि कलावंताचें साध्य होय. साक्षात्काराची ही अनुभूति अगदीं निर्भेळ असते आणि ती पूर्णतः मानसिक असते. ती रचनात्मक आणि मूर्त स्वरूपांत अभिव्यक्त होण्याचीहि आवश्यकता नसते. प्रतिभा किंवा अंतःस्फूर्ति ही ज्ञानाची प्रारंभिक अवस्था असते. ज्ञानाचा उगम तींत होत असतो. ज्ञानाचा पाहिला आवश्यक टप्पा तींत असतो. प्रतिभा (Intuition) ही मनाच्या तात्त्विक क्रियेची पहिली पायरी होय.

पण एवढ्यानें ज्ञान पूर्ण होत नाहीं. तें पूर्ण होण्यास दुसरी पायरी गांठावी लागते. ती म्हणजे विचार किंवा कल्पना (Concept) होय. हें कार्य तर्कशक्तीचें असतें. प्रतिभेला स्फुरलेल्या प्रतिमांना सर्वसामान्य स्वरूप देण्याचें काम हे विचार करीत असतात. प्रतिमांचें वर्गीकरण करणें, त्यांची निवडानिवड करणें, त्यांना मूर्त किंवा साकार करणें हें विचारांचें क्षेत्र होय. Intuition नें वस्तूंच्या ठायीं असलेले गुण समजतात. चांगलें अन्न, चांगला खेळ, चांगला माणुस हे वस्तुगत गुण आहेत. यावरून चांगुलपणा हा या सर्वांतील सामान्य गुण Concept नें समजतो. प्रतिभा–Intuition आणि विचार–Concept या विवेकशक्तीच्या दोन बाजू आहेत. त्यांशिवाय विचार पुरा होत नाहीं. Concept हा शुद्ध, निर्भेळ असला पाहिजे असा क्रोचेचा कटाक्ष आहे. या Concept चीं तीन वैशिष्ट्यें क्रोचे मानतो. तीं म्हणजे विश्वस्वरूप, मूर्तस्वरूप, अभिव्यक्तस्वरूप. विश्वस्वरूप म्हणजे वास्तवाच्या सर्व अनुभवांत विचारांचें सामान्य अस्तित्व असणें. आकार, सुंदरता, वाढ इत्यादि गुणविशेष प्रत्येक वस्तूंत कमी-अधिक प्रमाणात असतात. हे वस्तुगत गुणविशेष नसते, तर ती इतर वस्तूंहून वेगळी आहे हें ओळखतां येणार नाहीं; आणि तिचें वास्तव आणि सत्य स्वरूप प्रतीत होणार नाहीं. विचार हा मूर्तस्वरूप असतो याचा अर्थ तो सत्यस्वरूप असतो हा होय. प्रतिभेंतसुद्धां हें मूर्तस्वरूप अंतर्भूत असतें. मूर्तत्वाचा गुण हा Concept चा विशेषधर्म आहे. क्रोचे concept आणि pseudo-concept असा भेद करतो. त्याच्या मतें घर, त्रिकोण, पाणी, माणूस वगैरे सामान्यवर्गवाचक नामें हीं pseudo-concepts होत. घरांचा जो एक वर्ग आहे त्याचें प्रतीक म्हणजे घर हा शब्द. या सर्व घरांमध्यें जो घरपणा हा गुण आहे आणि ज्याच्या अस्तित्वामुळें सर्व घरांना आपण घर म्हणून संबोधतों, तो क्रोचेचा शुद्ध Concept होय. अशा शुद्ध विचारांचें विवेचन करणें हें तत्त्वज्ञानाचें उद्दिष्ट होय. Pseudo-Concept चें विवेचन हें विज्ञानाचें कार्य. पूर्ण सत्य हें Concept मुळेंच ज्ञात होतें. विज्ञान हें संपूर्ण सत्याचें ज्ञान देऊं शकत नाहीं. क्रोचेनें मानलेला तत्त्वज्ञान आणि विज्ञान यांतील हा भेद गोंधळ निर्माण केल्याशिवाय राहणार नाहीं. सामान्य माणसाच्या ज्या नेहमींच्या कल्पना असतात त्याच्या अगदीं उलट कल्पना क्रोचेनें प्रतिपादन केल्या आहेत. तो ज्याला मूर्त म्हणतो तेंच नेमकें अमूर्त आणि संदिग्ध वाटतें. वुईल ड्युरंटनें म्हटल्याप्रमाणें, "It is the reader's misfortune that Croce's concrete universal is universally abstract." अभिव्यक्त स्वरूप हा क्रोचेनें गृहीत धरलेला Concept चा तिसरा विशेष होय. विचाराला साकार करणें, त्याला प्रकट स्वरूप देणें,





त्याचा आविष्कार करणें हें या स्वरूपाचें कार्य असतें. त्यामुळेंच Concept ला व्यक्त स्वरूप देतां येतें.

नव-हेतुवादी (Neo-idealists) हे विज्ञानाला गौण कां मानतात याचें कारण त्यांच्या मतें केवळ मन हेंच सत्य असतें. मनाला येणाऱ्या अनुभूती म्हणजे मनावर सत्यानें केलेले आघात होत. मनाला प्राप्त झालेल्या अनुभवापासून सत्य वेगळें नसल्यामुळें वस्तुमात्रांचें अस्तित्व अनुभवापासून वेगळें नसतें. पण विज्ञान वस्तुमात्रांना मनापासून पृथक् समजून त्यांची स्वतंत्र रीत्या चिकित्सा करतें, म्हणून विज्ञानप्रणीत वस्तुमात्रांच्या ज्ञानाला मर्यादा पडते. त्यामुळें तें ज्ञान संपूर्ण होत नाहीं. पूर्ण ज्ञान हें तत्त्वज्ञानानेंच मिळणें शक्य असतें आणि तें अधिक सत्य आणि स्पष्ट असतें.

कोणताहि विचार पूर्ण होण्याला Intuition आणि Concept हीं आवश्यक असतात. या दोहोंशिवाय विचार पूर्णत्वाला जाऊं शकत नाहीं. Concept शिवाय Intuition ही आंधळी असते. आणि Intuition शिवाय Concept पोकळ राहते. Intuition ही आद्य असून विचार पूर्ण व्हावयाला concept मध्यें तिची परिणति होणें अपरिहार्य असतें.

उपयुक्तता आणि नीति यांचा संबंध

सर्व विश्वघटनांच्या मुळाशीं विश्वमन किंवा चित्-तत्त्व असतें, हा सिद्धान्त क्रोचेच्या तत्त्वज्ञानाचा पाया आहे. व्यक्तिगत मन हें विश्वमनाचा एक भाग मात्र असतें. विश्वमनाच्या सांन्यांतून व्यक्तिगत मन अनुभवाची आणि सत्यज्ञानाची संपादणी करीत असतें. क्रोचेच्या मतें प्रत्येक अनुभव आणि विचार विश्वव्यापी चित्-तत्त्वाच्या सत्यांतील टिपून घेतलेला एक कण असतो. मनाच्या तात्त्विक क्रियांचें असें निरूपण करून क्रोचे त्याच्या व्यावहारिक (practical) क्रियांकडे वळतो. तत्त्व आणि व्यवहार, विचार आणि व्यापार या क्रोचेच्या चित्-तत्त्वाच्या अभिन्न आणि अभेद्य बाजू असून, तत्त्वांची आणि विचारांची अपरिहार्य परिणति व्यवहारांत आणि व्यापारांत होत असते. चित्-तत्त्व हें क्रियात्मकच आहे. क्रियेहून तें भिन्न नसतें. ज्ञान आणि इच्छा, विचार आणि संकल्प असे परस्परभिन्न वेगळे भाग तो कल्पित नाहीं. कोणतीहि क्रिया करणें आणि इच्छिणें या गोष्टी एकच आहेत. संकल्प आणि कृति एकरूप असतात. ज्ञान, इच्छा, क्रिया ही एकच प्रक्रिया आहे. क्रिया ही तर्कदृष्ट्या ज्ञानावरच अवलंबून आहे. क्रियेशिवाय ज्ञान शक्य आहे. पण ज्ञानाशिवाय क्रियेचें अस्तित्व असूं शकत नाहीं.

मनाच्या क्रियात्मक व्यापारांचे क्रोचे दोन भाग करतो. आर्थिक (Economic) आणि नैतिक (Ethical). उपयुक्तता हा आर्थिक क्रियांचा पाया आहे आणि ' शिवम् ' हें नैतिक क्रियांचा आधार आहे. पण नैतिक क्रिया आर्थिक क्रियांवर अवलंबून असतात. नैतिक क्रिया आर्थिक क्रियांचे तार्किक परिणाम आहेत. क्रोचेच्या तत्त्वज्ञानांत उपयुक्तता आणि 'शिवम्' यांचा निकट संबंध आहे. आपण ज्या क्रिया करतों त्यांचा हेतु उपयुक्तता साध्य करणें हा असतो. वैयक्तिक इच्छापूर्ति हें त्यांचें उद्दिष्ट असतें. वैयक्तिक इच्छापूर्तीचा ज्या वेळीं सामुदायिक दृष्ट्या विचार होतो, त्या वेळीं क्रियांना नैतिक स्वरूप प्राप्त होतें. व्यक्तीच्या आशा-आकांक्षा आणि इतरांच्या आशा-आकांक्षा यांचा समन्वय झाला कीं, त्यांतून नैतिक क्रिया निर्माण होतात. क्रोचेच्या मतें प्रत्येक कृति ही उपयुक्तता आणि ' शिव ' यांनीं युक्त असते. समाजांत स्वार्थ आणि परार्थ यांचा मिलाफ होतो आणि त्यांतून नीति निर्माण होते. केवळ स्वार्थमूलक अथवा केवळ परार्थमूलक अशा क्रिया नसतातच. उपयुक्तता ज्या वेळीं विश्वरूप धारण करते त्या वेळीं तिला शिवाचें स्वरूप प्राप्त होतें. समाजाचे आर्थिक आणि नैतिक व्यापार हे भिन्न नसून एकरूप असतात.

सत्याची गतिमान् कल्पना

नवहेतुवाद्यांना हेगेलचें तत्त्वज्ञान अपुरें वाटतें. हेगेलची केवलतत्त्वा-(Absolute)ची कल्पना आधुनिक तत्त्ववेत्त्यांना विल्यम जेम्सच्या म्हणण्याप्रमाणें अचल, स्थाणु विश्वा (block universe)ची कल्पना वाटते. त्यांतूनच विश्वाची उत्पत्ति होते आणि विश्व पुनः त्यांतच विलीन होत असतें. सतत विकासशील, वर्धमान अशा विश्वाची कल्पना त्यांतून उद्भूत होत नाहीं. म्हणून हेगेलचें सत्य हें अप्रवर्तक,

अभावात्मक आहे असें नवहेतुवाद्यांचें म्हणणें आहे. याच्या उलट नवहेतुवाद्यांचें सत्य हें गतिमान्, प्रवर्तक आणि सृजनशील आहे. हेगेलच्या केवलतत्त्वाच्या अभावात्मकतेमुळें तत्त्वदर्शन म्हणजे इतिहास होय (Philosophy is History) हा सिद्धान्त निरर्थक ठरतो. त्यामुळें इतिहासाचें रहस्य उमगत नाहीं. तत्त्वदर्शन आणि इतिहास यांचें एकरूपत्व सिद्ध व्हावयाचें असेल तर सत्य हें गतिमान् आहे ही कल्पना गृहीत धरली पाहिजे. आणि मन—जें क्रोचेच्या मतें परमसत्य आहे—हें क्रियाशील, सृजनशील तत्त्व असून गतिमान् सत्याचाच त्यांत आविष्कार होतो असें मानलें पाहिजे. मनानें ज्याचें निरूपण होतें तेंच मन निर्माण करतें आणि मनानें जें निर्मिलें जातें त्याचेंच तें निरूपण करीत असतें. सत्य हें मनाकडूनच निर्मिलें जात असल्यामुळें सृजनशील मनच इतिहास घडवीत असतें. याचाच अर्थ मन हेंच इतिहास आहे. सत्याचें किंवा अनुभवांचें सम्यक् ज्ञान म्हणजेच इतिहासाचें खरें ज्ञान होय. मन हेंच इतिहासरूप असून या इतिहासांत भूत कालावरून वर्तमानकाल वळण घेत असतो. वर्तमानावरून भविष्याचा आकार ठरवायचा आहे. ही सर्व प्रक्रिया एकच आहे. तसेंच सत्यनिरूपण हें मनाचें कार्य असल्यामुळें तेंच तत्त्वदर्शनहि आहे. म्हणून इतिहासहि तत्त्वदर्शनच आहे. एकंदरींत क्रोचेच्या पद्धतींत मन, इतिहास, तत्त्वदर्शन हीं सर्व एकच आहेत. क्रोचेच्या सृजनशील आणि गतिमान् तत्त्वामुळें इतिहासाचें तत्त्वज्ञान आणि तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हीं एकच आहेत. क्रोचेप्रणीत इतिहास हा चित्-तत्त्वाचाच इतिहास आहे.

सत्याची गतिमान् कल्पना हें क्रोचेच्या विचारसरणीचें वैशिष्ट्य आहे. त्याच्या मतप्रणालीअनुसार सत्याचें दर्शन वर्तुळांच्या आवर्तनां-(recurrence of cycles)नें होत असतें. सत्याचा आविष्कार हा सतत एकमार्गी नसतो. विकासक्रमांत सत्य आणि शिव हीं अंशतः साध्य होत जातात आणि असाध्य राहिलेलें साध्य करण्याकरितां पुढचा मार्ग आक्रमावा लागतो. सत्य हें सतत अंशतः साध्य होणारें पण असाध्य राहणारें असें आहे. क्रोचेच्या पद्धतीप्रमाणें सत्याला अंत नाहीं. हेगेल मानतो त्याप्रमाणें त्याची अंतिम परिणति अथवा अंतिम समन्वय (Final synthesis) होत नसतो.

हेगेलच्या विरोध-विकासपद्धतीला क्रोचे मुरड घालतो. अंतर्विरोधामुळें विकास होतो हें त्याला मान्य नाहीं. तर विकास हा विशिष्ट किंवा पृथक् घटकामुळें—Distincts मुळें—होतो असें तो समजतो. ज्या विविध अनुभवांमुळें सत्याचें ज्ञान होतें, त्यांचे विज्ञान, अर्थभावना, सौंदर्यभाव, तत्त्वदर्शन, नीति असे अनेक भाग पडतात. ते निर्णायक आणि आत्मोद्भूत असतात. हे घटकच विकासाचे कारक असतात. ते अनुभवापासून भिन्न नसून त्यांच्याशींच एकरूप असतात.

क्रोचे हा चित्-तत्त्वाचा पुरस्कार करीत असला तरी तो धर्मविरोधी आहे. त्याच्या मतें धर्म हा सत्यदर्शनाचें अपुरें, अर्धवट असें साधन आहे. मानवी इतिहासांत धर्मभावना ही कांहीं कालपर्यंत टिकणारी घटना आहे. ती कांहीं चिरंतन टिकणारी घटना नव्हे. मानवी विकासाबरोबर ती मागें पडत जाते. धर्माला मागें हटविण्याचें कार्य तत्त्वज्ञान करीत असतें. क्रोचेच्या मताप्रमाणें सौंदर्यपूजा आणि संस्कृतिमान् जीवन हींच धर्माची जागा घेऊं शकतात.

क्रोचेची सौंदर्यमीमांसा

क्रोचेच्या पद्धतींचें सर्वांत मोठें वैशिष्ट्य त्याच्या सौंदर्यमीमांसेंत आहे. आणि त्याकरितांच तो विशेष प्रसिद्ध आहे. सौंदर्य आणि कला यांसंबंधीं त्याची मीमांसा इतरांहून वेगळी आहे. सौंदर्याचें आणि कलेचें मूळ प्रतिभा-(Intuition)-शक्तींत असतें हें त्याचें मत वर सांगितलेंच आहे. मनाला प्रतिभाशक्तीच्या योगें ज्या प्रतिमा प्रतीत होतात त्यामुळेंच सौंदर्यनिर्मिति होऊं शकते. मनाला संस्कारांच्या द्वारें जी अनुभूतीची चमक येते त्यांतच सौंदर्य व कला हीं सांठलेलीं असतात. हा प्रत्यय म्हणजेच सौंदर्याचा आविष्कार. ही अनुभूति, हा आविष्कार संपूर्णतया मानसिक असून तो कलावंताच्या अंतर्मनांतच होत असतो. त्याची बाह्य अभिव्यक्ति अथवा प्रकटीकरण

ही कला नव्हे. बाह्य कलाकृति म्हणजे मनाला सौंदर्याचा जो प्रत्यय येतो त्याच्या केवळ स्मृतिस्वरूप होत. कलाकृतींचा प्रकट झालेला आकार म्हणजे सौंदर्याचा पुनःप्रत्यय होय. ज्याला सामान्यतः सौंदर्यवस्तु किंवा कलाकृति म्हणतात त्याला क्रोचे कला आणि सौंदर्य मानत नाहीं. त्या केवळ पाहणाऱ्याच्या प्रतिभेला चाळविणाऱ्या बाह्य कृती असतात.

क्रोचेची सौंदर्यमीमांसा, क्लासिकल आणि रोमँटिक या पंथांच्या सौंदर्याबद्दलच्या ज्या कल्पना आहेत, त्यांच्या संघर्षातून बाहेर आली आहे. या दोन्ही सौंदर्यकल्पनांच्या पुढें जाऊन कलावंताला होणाऱ्या अंतःस्फूर्तीचें अधिष्ठान तो कलेला देतो. कलेचें बहिरंग आणि अंतरंग, आकार आणि सार (form and content) हीं भिन्न नसून एकच आहेत; कलेंत तीं संपूर्णतः एकरूप असतात. काव्य हें निर्भेळपणें काव्यच असतें. तंत्र किंवा ओज यापासून तें वेगळें करतां येणेंच शक्य नसतें. शेक्स्पिअरच्या नाट्यकृतींत अंतरंग आणि बहिरंग हीं वेगळीं करतांच येत नाहींत. शेक्स्पिअरप्रमाणेंच क्रोचे इब्सेनला शुद्ध कलावंत समजतो. मोपासाँबद्दलहि तो गौरवोद्‌गार काढतो.

अनेक मतप्रणालींची भेसळ

क्रोचेचें तत्त्वज्ञान हें संमिश्र तत्त्वज्ञान आहे. त्यांत अनेक मतप्रणालींची भेसळ दिसून येते. अध्यात्मवाद, अज्ञेयवाद, ध्येयवाद, व्यवहारवाद, सौंदर्यवाद, अर्थवाद, नीति हीं सर्व एका मुशींत ओतून क्रोचेनें आपल्या तत्त्वज्ञानाचें रसायन तयार केलें आहे. अशा प्रकारें तें संमिश्र झालें असलें तरी तें एकांगी वाटल्यावांचून राहत नाहीं. त्यानें केलेली वर्गवारी आणि पृथक्करण कृत्रिम वाटतात. त्यांत दोषस्थळेंहि अनेक आहेत. टीकाकारांनीं हीं दोषस्थळें दिग्दर्शितहि केलीं आहेत. वुइल ड्युरंट यानें म्हटलें आहे : " त्याचें चित्-तत्त्व रूक्ष वाटतें आणि त्यांत चैतन्याचाच अभाव जाणवतो; त्याचा व्यवहार-वाद अव्यवहार्य असून निर्जीव वाटतो; त्याचा इतिहासवाद हा अर्धसत्य आहे. "

क्रोचेच्या तत्त्वज्ञानाचा सर्व भर केवळ मनाला येणाऱ्या अनुभवावर आहे. अनुभवाव्यतिरिक्त येणारे सत्याचे किंवा ज्ञानाचे प्रत्यय यांची तो दखल घेत नाहीं. तसेंच हरघडीं येणारे साधेसुधे किरकोळ प्रकारचे अनुभव विश्वमनाच्या अनुभवाशीं कसे सांधले जातात, याचेंहि तर्कदृष्ट्या समर्थन त्याला करतां आलें नाहीं. त्याचें तत्त्वज्ञान स्वयंनिष्ठ आणि स्वयंकेंद्रित (Solipsist) वाटतें. त्यांत मनाशिवाय दुसऱ्या कशालाहि स्थान नाहीं. तें मनहि स्वतःचें; दुसऱ्याच्या मनाचीहि त्यांत पर्वा नाहीं. त्याची सौंदर्यमीमांसाहि अशीच चमत्कारिक आहे. कलेच्या मीमांसेंत तो कलावंतालाच विसरला आहे. मनांत प्रतिमा तयार झाली कीं, तेवढ्यानेंच केवळ तो कलावंत कसा होतो हें समजणेंहि दुरापास्त आहे. कलेचा बाह्याविष्कार कलापूर्तीला कसा आवश्यक नाहीं हेंहि समजूं शकत नाहीं. तसेंच क्रोचेच्या मीमांसेंत जीवनालाहि स्थान नाहीं. आणि सर्वांत मौज अशी कीं, सौंदर्य म्हणजे काय याचा खुलासा क्रोचेच्या चिकित्सेवरून होत नाहीं. म्हणून टीकाकार त्याच्यावर असा आरोप करतात कीं, तो सौंदर्यालाहि पण विसरला आहे.

क्रोचेच्या पद्धतींत अशीं दोषस्थळें असलीं, तरी विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धांत युरोपवर आणि विशेषतः इटलीवर त्याच्या मतप्रणालीचा प्रभाव पडला आहे, यांत शंका नाहीं. १९ व्या शतकांत भौतिकवाद जोरानें पुढें सरसावला होता. त्याची प्रतिक्रिया विसाव्या शतकांत झाली. भौतिक-वादाला आव्हान देण्याकरितां नवहेतुवाद अवतीर्ण झाला. Reason ऐवजीं Intuition आणि Matter ऐवजीं Spirit यांवर भर देण्यांत आला. ज्या तत्त्ववेत्त्यांनीं हें कार्य अंगावर घेतलें त्यांत क्रोचेला प्रमुख स्थान आहे. आज सर्वच तत्त्वप्रणाली गोंधळाच्या अवस्थेंत दिसतात. नवविज्ञानानें त्यांना हादरून सोडलें आहे. कदाचित् भविष्यकाळांत क्रोचेच्या मतप्रणाली-सारख्या प्रणाली तात्कालिक लहरी ठरण्याचाहि संभव आहे ! तरी पण एवढें निश्चित कीं, विचार-वंतांना आणि तत्त्वज्ञांना त्याची उपेक्षा करतां येणार नाहीं.





जीवनसखे !

—याच वास्तूखालीं
जाहलें आपुलें
पहिलें मीलन.
सुखें आरंभिला
एक नवा डाव
मेळवूनी गोफ
दोन व्यक्तित्वांचा !

वाटलें-मी असा
हें माझें—तें माझें
माझें घर—माझी कान्ता
माझी प्रीती—माझी कीर्ती !
माझ्या पाउलांच्या
उमटवीत खुणा
वाटे नदीकांठ
सारा मी चालावा !

परि नियतीनें
दाविला किती
किती साक्षात्कार...

—कधीं माझें मज
असह्य असह्य
जाहलें ओझें
अवघडून मान
गुळणी फुटावी
अशी आली वेळ
संसाराच्या भिंती
उलथविणारा
सुटला वारा
असा सोंसाटत—

कधीं माझें बाळ
क्षण-वाळिवानें
तुडुंब भरल्या
एखाद्या नाल्यांत
वाहतचि जातां
तृणाच्या आधारें
वांचविलें गेलें

कधीं माझें घर
व्यक्ति-व्यक्तित्वांच्या
गारगोट्यांतून
पेटाया निघालें !
आणि केव्हां चित्त
शोधतां शोधतां
मॉर्फियाची गुंगी
मॉर्फिया बनून
काळ्या दरीच्याहि
कांठाशीं कांठाशीं
तरंगून आलें !

—आणखी केधवां
रम्य उषःकाळीं
उसालाच रस
प्यावया मिळाला !

—पायांमध्यें कांटे
बोचले अनंत;
परि तुझ्या स्पर्शें
त्याच कांट्यांतून
उठलीं अनंत
अननुभूत
रोमांचगीतें !
थोड्या गोड वाफा
घेऊन उराशीं
हाकारणाऱ्या
सुखोष्ण नदीच्या
जलकणांमध्यें
केवळ डुंबलें
न्हालें शरीर !

—दिसामासांसवें
आकार घेणाऱ्या
एखाद्या आत्म्याच्या
नानारूपी कळा
पाहिल्या माझ्याच
माझ्या वास्तूखालीं.

याच वास्तूखालीं अन्
रचितां कविता
सायुज्यसमाधि
भोगिली कितीदा
गोड क्लेश झाले
जी उतरवितां !

आणि सायंकाळीं—
कधीं महात्म्याच्या
प्रार्थनेच्या वेळीं
फुशारलेला
हाच ताठ आत्मा
कसा आपोआप
प्रणमित झाला
अन्
सागराची वाट
चारच पावलें
चालत राहिला...

सखे !
व्हावें सूत्रधार
अशी होती वांछा
आतां परि वाटे—
व्हावें कीं बाहुलें
नाचावें अन् असें
रंगत-रंगत
त्या सूत्रधाराच्या
विश्व-नाटकांत !

—वि. म. कुलकर्णी





आचार्य शं. द. जावडेकर

गांधी आणि मार्क्स : ३ :

'नवभारता'च्या मागील म्हणजे अनुक्रमें एप्रिल व जून १९५२ या दोन अंकांतील दोन लेखांत दिग्दर्शित केल्याप्रमाणें 'गांधी व मार्क्स' यांच्या सामाजिक व जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाचा समन्वय करण्याची आवश्यकता व शक्यता या लेखांत दाखवून द्यावयाची आहे.

आदर्शवाद आणि वास्तववाद

गांधीवाद हें आध्यात्मिक जीवनदर्शन असल्यामुळें त्याचा स्वाभाविक कल आदर्शनिष्ठेकडे झुकलेला असतो आणि मार्क्सवाद हें भौतिक सामाजिक तत्त्वज्ञान असल्यामुळें त्याचा कल भौतिक वास्तववादाकडे झुकलेला असून, आदर्शनिष्ठेकडे दुर्लक्ष करण्याची त्याची प्रवृत्ति असते. तथापि, आपणांस अभिप्रेत असणारी आत्मप्रेरणा सर्वसामान्य जनतेमध्यें निर्माण करून तिचा उद्धार गांधीवाद करूं इच्छीत असल्यामुळें, सर्वसामान्य मनुष्य कोणत्या भौतिक व राजकीय परिस्थितींत आपली आदर्शनिष्ठा टिकवूं शकतो आणि कोणत्या सामाजिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थितींत आपली आदर्शनिष्ठा सर्वसामान्य मनुष्यास टिकवितां येणें अशक्यप्राय बनतें, याचाहि विचार त्याला करावा लागतो. असा विचार करूनच सर्वसामान्य मनुष्यास, आपली आदर्शनिष्ठा टिकविण्यास अवश्य असणारी सामाजिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थिति लाभावी, म्हणून गांधीवाद समाजांत सर्वांगीण क्रांति करण्यास उद्युक्त होतो. यामुळें, प्रत्येक मनुष्यानें कोणत्याहि परिस्थितींत आपली आदर्शनिष्ठा टिकविलीच पाहिजे असा आग्रहानें उपदेश करणारा गांधीवाद, कोणत्या परिस्थितींत सर्वसामान्य मनुष्याला आपली आदर्शनिष्ठा टिकवितां येते याचा विचार करतांना, वास्तववादी बनत असतो. याच वास्तववादी दृष्टीनें, भेकडपणापेक्षां हिंसाहि बरी, अशी भूमिका त्याला स्वीकारावी लागते. अशी भूमिका स्वीकारूनच त्याला राज्यसंस्थेचें व राजदंडाचें समर्थन करावें लागतें. राज्यसंस्था व राजदण्ड यांचा पूर्णपणें लोप व्हावा असें त्याचें अंतिम उद्दिष्ट असलें तरी त्याला, राजकीय व्यवहार करीत असतांना, आजच्या मानवसमाजाच्या अवस्थेंत राज्यसंस्थेची व राजदण्डाची आवश्यकता मान्य करावी लागते. सर्वसामान्य मनुष्याला आपल्या जीवितवित्ताची विशिष्ट प्रमाणांत शाश्वती वाटल्यावांचून आपली आदर्शनिष्ठा टिकवितां येत नाहीं व ही शाश्वती नष्ट झाली असतां तो वाटेल त्या साधनांनीं आपल्या जीवितवित्ताचें संरक्षण करूं लागतो; इतकेंच नाहीं, तर अशा अराजक अवस्थेंत सर्वसामान्य मनुष्य भेकड बनून नीतिभ्रष्ट, शीलभ्रष्ट व तत्त्वभ्रष्ट बनतो. म्हणून विशिष्ट प्रमाणांत जीवितवित्ताची शाश्वती समाजाला लाभावी, यासाठीं शस्त्रबलाचा व हिंसेचा उपयोग करणारी राज्यसंस्था व राजदण्ड यांची उपयुक्तता आजच्या अवस्थेंत गांधीवादाला मान्य करावी लागते.

तथापि, ही त्याची भूमिका आदर्शवादी नसून वास्तववादी आहे हें केव्हांहि विसरतां कामा नये. अशा प्रकारें सर्वसामान्य समाजाच्या दृष्टीनें राज्यसंस्थेची व राजदण्डाची उपयुक्तता व इष्टता मान्य केली, तरी तिच्यामुळें निर्माण होणारी हिंसा व हिंसावृत्ति यांचा लोप कसा करावा व राज्यसंस्थेकडून





अनुक्रमणिका

होणाऱ्या अन्याय्य हिंसेचा प्रतिकार अहिंसा-बलानें कसा करावा, हें सामान्य जनतेला शिकविण्याचें कार्य गांधीवादाला सतत करीत राहिलें पाहिजे. म्हणून सर्वसामान्य जनतेला आदर्शनिष्ठ राहण्यास आवश्यक असणारी सामाजिक व आर्थिक घटना टिकवून धरण्यासाठीं राजदण्डाची आवश्यकता वास्तववादी दृष्टीनें मान्य करूनहि, त्या राजदण्डानें आपल्या योग्य मर्यादांचें अतिक्रमण करूं नये आणि प्रजाजनांच्या न्याय्य हक्कांवर आक्रमण करूं नये, यासाठीं सत्याग्रहाचें प्रत्यक्ष प्रतिकार करण्याचें शास्त्र सतत सज्ज ठेवण्याचा उपदेश गांधीवाद्यांना जनतेला करावा लागतो. किंबहुना, गांधीवाद्यांचें राज्यसंस्थे-संबंधींचें हेंच खरें व विशिष्ट कर्तव्य आहे असें माझें मत आहे. म्हणूनच गांधीवाद्यांनीं राज्यसंस्थेवर अधिकारारूढ होऊं नये आणि राजदंडाचा आश्रय करून लोकसंग्रह साधण्याच्या नादीं लागूं नये, असें मला वाटतें. गांधीवादी जर या गोष्टी करूं लागले तर ते तत्त्वभ्रष्ट बनतील आणि समाजोन्नतीला लागणारें आत्मबल वाढविण्याचें कार्य सोडून देऊन हिंसक मार्गानें समाजधारणा करण्याच्या प्रयत्नांत गुरफटले जातील व ती त्यांची स्वधर्मच्युति ठरेल. शिवाय, असें करीत असतांहि आपण रामराज्याची पूर्वतयारीच करीत आहों असा अहंकार ते धारण करतील, तर ते वस्तुतः रावणराज्यच निर्माण करण्यास साहाय्य करतील, अशी भीति मला वाटते. गांधी-वादाच्या नांवानें राज्यसंस्था चालविण्याचा प्रयत्न आज जे करीत आहेत त्यांच्याकडे पाहून माझी भीति साधार असल्याचाच मला अनुभव येतो. म्हणून गांधीवाद हें राज्य चालविण्याचें शास्त्र नसून तें राज्यसंस्थेची शुद्धि करण्याचें व अखेरीस राज-दंडाचा लोप करण्याचें शास्त्र आहे, असें मी मानतों.

या बाबतींत गांधींचें निःसंदिग्ध मत आपणांपुढें नाहीं. या मुद्द्याचें स्पष्टीकरण गांधीवाद्यांनीं कर-ण्याचा काळ आतां आला आहे. माझ्या मता-प्रमाणें गांधीवादाला यतिधर्मांतील व प्रजाधर्मांतील राजकारण तेवढेंच करतां येईल; पण राजधर्मांतील राजकारण त्याला करतां येणार नाहीं. कारण, राज-धर्माचें आचरण करीत असतां शस्त्रबल व हिंसा-मार्ग यांचा अवलंब केल्यावांचून आज समाज-धारणा करतां येणार नाहीं.

राजधर्माचें स्वरूप

राजदंडाचें भय दाखवून, अपराधी मनुष्यास शासन करून, समाजसंस्थेचें संरक्षण करणें असें राजधर्माचें स्वरूप आहे. राजदंडाच्या भीतीनें दुर्जनांचें हृदयपरिवर्तन होऊं शकत नाहीं. त्यानें केवळ सज्जनांना दुर्जनांपासून होणारा उपद्रव कांहीं काळ थांबवितां येतो. दुर्जनांच्या हृदयपरिवर्तनाचा प्रयत्न करणारे अथवा करूं इच्छिणारे गांधीवादी राज्यसत्तेवर आरूढ झाले तरी त्यांना आपला हृदयपरिवर्तनाचा सिद्धांत बाजूस ठेवून दुर्जनांना व परपीडकांना कांहीं प्रसंगीं शासन करावेंच लागेल. हें कार्य ते करूं लागतील तर त्यांना आत्मबलानें हृदयपरिवर्तन करण्याचें कार्य सोडून द्यावें लागेल. हीं दोन कार्यें एका व्यक्तीस एकाच वेळीं करतां येणें शक्य नाहीं. आज समाजधारणेला हीं दोन्हींहि कार्यें आवश्यक आहेत हें जाणून, त्यां-पैकीं कोणतें कार्य आपल्या प्रकृतिगुणांस अनुरूप व झेपणारें आहे याचा निर्णय करून, श्रमविभागाच्या तत्त्वानुसार व आपल्या अधिकारानुरूप आपलें कार्यक्षेत्र व आपला स्वधर्म प्रत्येकानें ठरवून घेतला पाहिजे. शस्त्रबलानें सामाजिक संस्थेचें संरक्षण करणें आणि सामाजिक प्रगति अथवा सामाजिक क्रांति घडवून आणूं इच्छिणाऱ्या शक्तीं-च्या मार्गांतील अडथळे दूर करणें, एवढेंच कार्य राज्यसत्तारूढ व्यक्तींना अथवा पक्षांना करतां येईल.

प्रजेचें आत्मबल जागृत, संघटित व प्रभावी करण्याचें कार्य करून समाजांत प्रगति व क्रांति घडवून आणण्याचें कार्य सत्याग्रही निष्ठेच्या गांधी-वाद्यानांच करतां येईल. हें कार्य करीत असतां त्यांना सत्ताधारी पक्षाशीं विवेकपूर्वक सहकाराचें अथवा असहकाराचें धोरण स्वीकारून वेळप्रसंगीं सविनय कायदेभंग व सार्वत्रिक अनत्याचारी असहकार यांचाहि अवलंब करावा लागेल. या त्यांच्या अंगीकृत कार्याच्या दृष्टीनें, कोणता राजकीय पक्ष पुरोगामी म्हणजे क्रांतिकार्यास अनुकूल आहे व कोणत्या पक्षाचें धोरण आपणांस म्हणजे आपल्या कार्यास सहायक होईल, याचा विचार करून







सत्याग्रहींनीं आपलें दैनंदिन राजकारण करीत राहिलें पाहिजे. मात्र त्यांनीं सत्ताधारी अथवा सत्ताकांक्षी अशा कोणत्याहि विशिष्ट पक्षाचें कायमचें बंधन स्वीकारतां कामा नये. तसेंच दण्डहीन समाज हें अंतिम राजकीय ध्येय असलें तरी आजचें आपलें राजकीय उद्दिष्ट अहिंसाधिष्ठित लोकशाही (Democracy based on non-violence) हेंच आहे याचा विसर त्यांनीं केव्हांहि पडूं देतां कामा नये. या बाबतींत म. गांधींचें मत निःसंदिग्ध शब्दांत व्यक्त झालेलें आहे : " The nearest approach to purest anarchy would be a democracy based on non-violence. The European democracies are to my mind a negation of democracy." ('Harijan' July 21, 1940). येथें दण्डहीन समाज हा आपला अंतिम आदर्श असला तरी वास्तववादी दृष्टीनें अहिंसक लोकशाही हेंच आपलें आजचें उद्दिष्ट असलें पाहिजे असें स्पष्टीकरण गांधींनीं केलें आहे. आदर्शनिष्ठा आणि वास्तववाद या दोहोंचें अनुसंधान नित्य राखावयाचें ही गांधीजींची हातोटी या उताऱ्यांत पूर्णपणें प्रकट झालेली आहे. आजची युरोपीय लोकशाही ही खरी लोकशाही नसून तींत लोकशाहीचा अभावच आहे असें त्यांनीं म्हटलें आहे. 'युरोपीय लोकशाही ही आपणांस नको' एवढेंच त्यांनीं येथें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. पण आपणांस इष्ट असणारी लोकशाही अहिंसाधिष्ठित असावी या त्यांच्या उद्गारांचें स्पष्टीकरण करण्याचा आज काळ आलेला आहे. हें स्पष्टीकरण करूं लागलें म्हणजे अहिंसक लोकशाही ही समाजवादी लोकशाही असली पाहिजे असें दिसूं लागतें. हें तत्त्व मान्य करून अहिंसक लोकशाही व समाजवादी लोकशाही (Democracy based on non-violence and Socialist Democracy) यांतील भेद व त्यांचे परस्परसंबंध गांधीवाद्यांनीं आज विशद केले पाहिजेत.

गांधी आणि अहिंसक लोकशाही

गांधींनीं जशी लोकशाहीच्या ध्येयाला मान्यता दिली आहे तशीच समाजवादाच्या ध्येयालाहि मान्यता दिली आहे. पण या दोनहि ध्येयांना मान्यता देत असतां ते त्यांच्या पाठीमागें 'अहिंसक' किंवा 'अहिंसाधिष्ठित' अशीं विशेषणें लावण्यास केव्हांहि चुकत नाहींत. यामुळें गांधींची लोकशाही व गांधींचा समाजवाद यांचें कांहीं वैशिष्ट्य आहे हें मान्य करावें लागतें. तसेंच आज रूढ असणारी लोकशाही व आज रूढ असलेले समाजवादासंबंधींचे विचार यांहून गांधींना अभिप्रेत असणारी लोकशाही व समाजवाद हे भिन्न आहेत असा स्पष्ट बोध होतो. युरोपीय लोकशाही व युरोपीय समाजवाद हे अहिंसेवर अधिष्ठित झालेले नाहींत आणि म्हणून ती लोकशाही व तो समाजवाद हे खरे नाहींत असें गांधी मानीत असत. मग ही अहिंसक लोकशाही किंवा हा अहिंसक समाजवाद जगांत कोठें आहे, असा जर त्यांना प्रश्न केला असता, तर ते काय म्हणाले असते ? ते एवढेंच म्हणाले असते कीं, 'ही अहिंसक लोकशाही व हा अहिंसक समाजवाद आम्ही सत्याग्रहाच्या सामर्थ्यानें आमच्या देशांत निर्माण करूं; त्यानंतरच त्याचें मूर्त स्वरूप जगाच्या निदर्शनास येईल.' आधुनिक युरोपीय संस्कृतींतून लोकशाही व समाजवाद हीं दोन ध्येयें जन्मास आलीं आहेत, हा त्या संस्कृतीच्या बुडाशीं जी सत्यसंशोधनाची तळमळ दिसून येते तिचाच प्रभाव आहे. आधुनिक युरोपांत जीं क्रांतिकारक आंदोलनें झालीं त्यांच्या बुडाशीं सामाजिक सत्याच्या संशोधनाची व संस्थापनेची धडपड आहे हें गांधींना दिसत होतें; पण या सत्यसंशोधनाच्या तळमळींतून व धडपडींतून अहिंसेची निर्मिति न होतां हिंसेची निर्मिति होत आहे हें पाहून त्यांना आधुनिक युरोपांत प्रज्वलित झालेली सत्यसंशोधनाची ज्योत भारतीयांनीं आपल्या अन्तःकरणांत पेटवावी आणि तिचें तेज अहिंसेच्या स्नेहानें शीतल बनवावें, असा त्यांचा प्रयत्न होता. युरोपखंडांत उदय पावलेलीं लोकशाहीचीं, समाजवादाचीं अथवा कम्युनिझमचीं ध्येयें अधिक शुद्ध स्वरूपांत आपणांस निर्माण करतां येतील, मात्र युरोपीयांच्या अन्तःकरणांत पेटलेली—सत्यसंशोधनाची लालसा आम्हीं आपल्या अन्तःकरणांत पेटविली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता. यासंबंधीं





त्यांचे पुढील उद्गार मननीय आहेत :

" I have been a sympathetic student of the Western social order and I have discovered that underlying the fever that fills the soul of the West, there is a restless search for truth I value that spirit. Let us study our Eastern institutions in that spirit of scientific inquiry and we shall evolve a truer socialism and a truer communism than the world has yet dreamed of. It is surely wrong to presume that Western Socialism or Communism is the last word on the question of mass poverty. "

—(' Selections from Gandhi' by N. K. Bose, पान ९३).

युरोपांतील प्रचलित लोकशाही ही खरी लोकशाही नाहीं व खरी लोकशाही आपणांस निर्माण करावयाची आहे हें गांधीजींचें मत आणि युरोपांतील लोकशाही ही भांडवलदार लोकशाही आहे व म्हणून ती खरी नाहीं व खरी लोकशाही अद्यापि निर्माण व्हावयाची आहे व भांडवलदारीच्या विनाशानंतरच ती निर्माण होऊं शकेल, हें मार्क्सवाद्यांचें मत यांची तुलना करून त्यांतील साम्य-विरोध समजून घेतला पाहिजे. गांधीजींना अभिप्रेत असणारी लोकशाही अहिंसक अथवा अहिंसाधिष्ठित असली पाहिजे म्हणजे काय? माझ्या मतें, अहिंसक लोकशाही ही आर्थिक समतेवरच अधिष्ठित असली पाहिजे. आर्थिक समतेवर अधिष्ठित झालेल्या समाजांत भांडवलदार आणि कामगार असा वर्गभेद असतां कामा नये. मूठभर धनिकवर्ग आणि कोट्यवधि अन्नवस्त्रहीन जनता यांच्यांतील आर्थिक विषमता खऱ्या लोकशाही राज्यांत एक दिवसभरहि टिकणार नाहीं व टिकणें इष्टहि नाहीं, असें गांधीजींचें स्पष्ट मत होतें. राजकीय लोकशाहीच्या व राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या प्रस्थापनेनंतर आर्थिक समतेच्या प्रस्थापनेचा प्रश्नच तीव्रतेनें घसास लागणार आहे व लावला पाहिजे, अशी गांधीजींची भावना होती. म्हणूनच अहिंसक स्वातंत्र्याची गुरुकिल्ली आर्थिक समता हीच आहे, असा त्यांचा सिद्धांत होता. 'विधायक कार्यक्रम' (Constructive Programme) या नांवाच्या पुस्तिकेंत ते आर्थिक समतेसंबंधीं पुढीलप्रमाणें विवेचन करतात :

" ECONOMIC EQUALITY

This last is the master-key to non-violent Independence. Working for economic equality means abolishing the eternal conflict between capital and labour. It means the levelling down of the few rich in whose hands is concentrated the bulk of the nation's wealth on the one hand and the levelling up of the semi-starved, naked millions on the other. A non-violent system of government is clearly an impossibility so long as the wide gulf between the rich and the hungry millions persists. The contrast between the palaces of New Delhi and the miserable hovels of the poor labouring class near-by cannot last one day in a free India in which the poor will enjoy the same power as the richest in the land. A violent and bloody revolution is a certainty one day, unless there is a voluntary abdication of riches and the power that riches give, and sharing them for the common good."— (' Constructive Programme ', pages 20-21).

वरील अवतरणावरून आर्थिक समतेवांचून अहिंसक समाज किंवा खरी लोकशाही यांची निर्मिति होऊं शकत नाहीं हा गांधीजींचा सिद्धांत असल्याचें निर्विवादपणें सिद्ध होतें. लोकशाहीची काय किंवा अहिंसक समाजाची काय, खरी बाह्य कसोटी आर्थिक समता हीच आहे. आणि एकवर्ग समाज हेंच आर्थिक समतेचें स्पष्ट लक्षण आहे. या मुद्द्यासंबंधीं गांधीवाद्यांनीं आपली भूमिका निःसंदिग्धपणें मांडली, म्हणजे मार्क्स व गांधी यांच्या विचारांतील साम्य लक्षांत येतें.





मार्क्स व समाजवादी लोकशाही

१९ व्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास मार्क्सवादाचा जन्म झाला. युरोपांत जन्म पावलेली लोकशाही भांडवलदारवर्गानें काबीज केली आहे व त्यामुळें खरी लोकशाही जन्मास येऊं शकत नाहीं हें दृश्य पाहून मार्क्सनें, भांडवलदार व कामगार यांच्यांतील वर्गकलह वाढत जाऊन त्यांतूनच अखेरीस समाजवादी क्रांति घडून येईल व तेव्हांच लोकशाहीच्या क्रांतीचा वणवा शांत होईल, असें भविष्य वर्तविलें. समाजवादी क्रांति ही लोकशाहीच्या क्रांतीची पूर्तता आहे. आणि या समाजवादी क्रांतींतून कांहीं काळ कामगारवर्गाची अनियंत्रित सत्ता प्रस्थापित झाली, तरी तिच्यामुळें लोकशाही विचारांतून निर्माण झालेलें एकवर्ग समाजाचें ध्येय मूर्त स्वरूपास येईल असें मार्क्सचें दर्शन होतें. या एकवर्ग समाजाच्या संस्थापनेनंतर लोकशाही स्वरूपाचेंहि राज्ययंत्र समाजाला आवश्यक वाटणार नाहीं व तें कृतकार्य होऊन नष्ट होईल, अशी मार्क्सची विचारसरणी आहे. गांधीवादाप्रमाणें मार्क्सवादहि लोकशाही व समाजवाद हीं ध्येयें पुरोगामी मानीत असला, तरी दोघांचेंहि अंतिम ध्येय दण्डहीन समाज हें अथवा अराज्यवाद हेंच आहे व त्या दृष्टीनेंहि गांधीवाद व मार्क्सवाद यांचा समन्वय होणें शक्य आहे असें मला वाटतें. ही दण्डहीन समाजाची अवस्था प्राप्त होण्यास आर्थिक समता व राजकीय लोकशाही या दोहोंचीहि संस्थापना प्रथम केली पाहिजे, याबद्दलहि दोघांचें एकमत आहे. पण राजकीय व आर्थिक समता यांची संस्थापना वर्गकलहात्मक सशस्त्र क्रांतीनेंच सामान्यतः होऊं शकेल असा मार्क्सचा विश्वास होता. याच्या उलट सशस्त्र क्रांतीच्या मार्गानें राजकीय लोकशाही किंवा आर्थिक समता यांचा खरा उद्भव होऊं शकणार नाहीं व तो व्हावयाचा तर अहिंसक अनत्याचारी क्रांतीच्या मार्गानेंच होईल असा गांधीजींचा सिद्धांत आहे. ही अहिंसक अनत्याचारी क्रांतीची कल्पना हीच गांधीजींनीं राज्यशास्त्रांत व क्रांतिशास्त्रांत टाकलेली महत्त्वाची भर असून, तिच्याच आधारावर मार्क्सवादाला जें साधलें नाहीं तें साध्य करून दाखविण्याची जबाबदारी भारतीयांना पार पाडतां येणार आहे. या अहिंसक क्रांतिकारक आंदोलनाची प्रेरणा भारतीय अन्तःकरणांत गांधींनीं निर्माण केलेली असून, हिंदी समाजवादी या क्रांतिशक्तीला आर्थिक समता व एकवर्ग समाज यांच्या संस्थापनेसाठीं योजण्याचव प्रयत्न करीत आहेत.

मार्क्सवादाची मूळ प्रेरणा लोकशाहीच्या क्रांतीची पूर्तता करावी हीच असली, तरी त्याची सशस्त्र क्रांतीवरील निष्ठा ही लोकशाहीला मारक व हुकुमशाहीला पोषक अशी ठरलेली आहे. आजची लोकशाही ही खरी लोकशाही नाहीं हें त्याचें मत खरें आहे. तरीहि कामगारवर्गाच्या हुकूमशाहींतून लोकशाहीच्या क्रांतीची पूर्तता होईल व समाजवादाची स्थापना होऊन एकवर्ग व दण्डहीन समाज निर्माण होईल हें त्याचें मत अवास्तव व अशास्त्रीय ठरलें आहे. लोकशाहीच्या क्रांतीची पूर्तता, समाजवादाची संस्थापना आणि दण्डहीन समाजाच्या ध्येयाकडे प्रवृत्ति या गोष्टी साध्य करण्याचा खरा मार्ग सत्याग्रह हाच आहे हें मार्क्सवाद्यांना चर्चा व चिंतन करून पटत नसेल, तर तें प्रत्यक्ष प्रयोगानें त्यांना पटवून देण्याचा आत्मविश्वास गांधीवाद्यांनीं धारण केला पाहिजे आणि व्यावहारिक राजकीय क्षेत्रांत आपला प्रभाव पाडून सर्व सत्ताधारी व सत्ताकांक्षी राजकीय पक्षांत हा विश्वास निर्माण केला पाहिजे. लोकशाहीच्या क्रांतीची पूर्तता, समाजवादाची संस्थापना, एकवर्ग समाजाची निर्मिति आणि दण्डहीन समाजाचें अंतिम ध्येय यांना निःसंदिग्ध मान्यता देऊन सत्याग्रहाच्या मार्गानें सर्वोदयाचें शिखर गांठण्याचा प्रयत्न त्यांनीं केला पाहिजे. गांधीहत्येनन्तर कांहीं काळ माजलेला वैचारिक गोंधळ अपरिहार्य व स्वाभाविक असला तरी आतां तो नष्ट होऊन या राष्ट्रांतील विचारशक्ति व सार्वजनिक जीवन यांचा प्रवाह याच दिशेनें लवकरच वाहूं लागेल याचीं स्पष्ट चिन्हें आज दिसत आहेत. कम्युनिस्ट पक्ष व त्याचें तत्त्वज्ञान यांचें आकर्षण कमी होत असून, त्याच्या हातून लोकशाहीची पूर्तता व समाजवादाची संस्थापना होऊं शकत नाहीं, याचीहि जाणीव आतां येथील





विचारवंतांना व जनतेला झपाट्यानें होऊं लागली आहे.

गांधीजींची इतिहासमीमांसा

इतिहासमीमांसा आणि वर्गयुद्ध यांसंबंधीं मार्क्स व गांधी यांच्या विचारसरणींत जो विरोध दृष्टीस पडतो त्याचाहि योग्य प्रकारें समन्वय होऊं शकतो, असें माझें मत आहे. मार्क्सनें इतिहासाची भौतिक मीमांसा केलेली असून, गांधींना भौतिकवादच पसंत नसल्यामुळें त्यांचा इतिहासाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन त्यांच्या एकंदर जीवनविषयक तत्त्वज्ञानाशीं सुसंगत असा म्हणजे आध्यात्मिक आहे. एकंदर मानवसमाजाची आजपर्यंतची प्रगति लक्षांत घेऊन गांधीजी असें दाखवून देऊं पाहतात कीं, मानवी समाजाच्या व्यवहारांत अहिंसेचा प्रभाव अधिकाधिक पडत आलेला आहे आणि यापुढेंहि मानवसमाजाची प्रगति अहिंसेच्या दृष्टीनेंच होत राहील. यासंबंधीं त्यांचे पुढील विचार मननीय आहेत :

" If we turn our eyes to the time of which history has any record, down to our own time, we shall find that man has been steadily progressing towards *ahimsa*. Our remote ancestors were cannibals. Then came a time when they were fed up with cannibalism and they began to live on chase. Next came a stage when man was ashamed of leading the life of a wandering hunter. He, therefore, took to agriculture and depended principally on Mother Earth for his food. Thus from being a nomad he settled down to civilized stable life, founded villages and towns and from a member of a family, he became a member of a community and a nation. All these are signs of progressive *ahimsa* and diminishing *himsa*. Had it been otherwise, the human species should have been extinct by now, even as many of the lower species have disappeared.

" If we believe that mankind has steadily progressed towards *ahimsa*, it follows that it has to progress towards it still farther. Nothing in this world is static, everything is kinetic. If there is no progression, then there is inevitable retrogression No one can remain without the eternal cycle, unless it be God Himself. " —('Selections from Gandhi,' by N. K. Bose, page 53).

वरील उताऱ्यांत म० गांधींनीं मानवी समाजाची प्रगति अहिंसेच्या दिशेनेंच कशी होत आहे तें मानवसमाजाच्या चारित्र्याचा दीर्घकालीन आढावा घेऊन दाखवून दिलें आहे. मनुष्यसमाज एके काळीं नरमांसभक्षक होता. नंतर त्याला नरमांसभक्षणाची लाज वाटूं लागून तो इतर प्राण्यांची शिकार करून आपली उपजीविका करूं लागला. यानंतर ही हिंसक शिकारी वृत्तीसुद्धां सोडून देऊन तो शेतीवर आपला उदरनिर्वाह करूं लागला आणि एके जागीं स्थिर राहून गांवें व शहरें वसवून कौटुंबिक, सामाजिक व राष्ट्रीय कर्तव्यें पार पाडून परस्परांशीं प्रेमानें व कर्तव्यनिष्ठेनें वागूं लागला. त्याची ही सर्व प्रगति दीर्घकालीन दृष्टि स्वीकारून पाहिल्यास अहिंसेच्या दिशेनेंच होत आहे. या ऐतिहासिक दृष्टीनें विचार करून ते असा निष्कर्ष काढतात कीं, मानवाची अहिंसेकडे होणारी ही प्रगति अशीच पुढें अधिक प्रमाणांत अहिंसाचारी बनली पाहिजे. जर याहून अधिक अहिंसेचें आचरण करण्यांत मानवसमाजाला यश संपादन करतां आलें नाहीं, तर त्याची प्रगति थांबेल एवढेंच नव्हे, तर त्याची अधोगति होऊन त्याचा विनाशच ओढवेल. जगांत स्थिर अशी कोणतीहि वस्तु टिकूं शकत नाहीं. एक तर तिचा विकास झाला पाहिजे, नाहीं तर तिचा विनाशच होणार. आजपर्यंत केलेली प्रगति लक्षांत घेऊन मानवसमाज अधिकाधिक अहिंसक बनेल तर त्याच्या संस्कृतीचा विकास होईल आणि त्यानें अहिंसेकडे प्रगति करण्या-

चें कार्य सोडून दिलें तर त्याच्या संस्कृतीचा व त्याचा विनाश होईल. मानवसमाजाच्या संस्कृतींत आजपर्यंत घडून आलेलीं स्थित्यंतरें व रूपांतरें लक्षांत घेऊन गांधीजींनीं काढलेला हा निष्कर्ष हीच गांधींची आध्यात्मिक इतिहासमीमांसा आहे असें म्हणतां येईल. यासंबंधींचा त्यांचा सिद्धांत एकाच वाक्यांत त्यांनीं पुढीलप्रमाणें मांडला आहे: "Human society is a ceaseless growth, an unfoldment in terms of spirituality"—('Young India', 16-9-26).

मार्क्सची इतिहासमीमांसा

आतां मार्क्सनें मानवसमाजाच्या इतिहासाची जी भौतिक मीमांसा (Materialistic Interpretation of History or Historical Materialism) केली आहे, तिचा थोडा विचार करूं. मानवसमाजांत एके काळीं नरमांसभक्षण रूढ होतें, त्यानंतर तो प्रघात निषिद्ध ठरला. कालांतरानें इतर प्राण्यांचा मांसाहारहि अनिष्ट वाटूं लागला. मृगयावृत्ति सोडून मनुष्यें शेतीवर उपजीविका करूं लागलीं. त्यानंतर त्यांची कर्तव्यभावना व बंधुभावना वाढत जाऊन एकमेकांसंबंधींची अहिंसावृत्ति निरनिराळ्या रूपानें प्रकट होऊं लागली. हीं सर्व स्थित्यंतरें घडून येण्यास मानवसमाजाच्या उत्पादनसामर्थ्यांत जी भर पडली आहे व उत्पादनपद्धतींत ज्या सुधारणा घडून आल्या आहेत, त्यांचें फार मोठें साहाय्य झालेलें आहे, या गोष्टीकडे मार्क्सनें आपलें लक्ष वेधिलेलें आहे. मानवसमाजाच्या एकंदर संस्कृतीचा आधार त्यांतील उत्पादनपद्धति, त्या उत्पादनपद्धतींतून निर्माण होणारे आर्थिक संबंध आणि सामाजिक कर्तव्यें हा आहे. ही उत्पादनपद्धति मनुष्याच्या भौतिक ज्ञानाबरोबर बदलत जाते आणि मनुष्याचें धनोत्पादनाचें सामर्थ्यहि वाढत जातें. उत्पादनसामर्थ्याचा विकास आणि उत्पादनपद्धतींची सुधारणा होत गेली तरच मानवसमाजाची संस्कृति वाढत जाते. नाहीं तर उत्पादनसामर्थ्याच्या ऱ्हासाबरोबर त्याच्या एकंदर संस्कृतीचा ऱ्हास होऊन ती विनाश पावूं लागते. मानवा-मानवांमध्यें समतेचे, स्वातंत्र्याचे व बंधुभावनेचे संबंध निर्माण होणें ही मानवसंस्कृतीच्या उन्नतीची दिशा आहे हें मत मार्क्सवाद्यांना मान्य आहे. पण हें स्वातंत्र्याचें, समतेचें व बंधुभावनेचें ध्येय लोकशाहीच्या क्रांतिकारकांनीं अनेक वर्षें पुकारलें असतांहि अद्यापि मूर्त स्वरूपास कां येत नाहीं याचा विचार करीत असतां, मार्क्सला असें दिसून आलें कीं, मानवसमाजाची अगदीं प्राथमिक अवस्था सोडून दिल्यास, त्याच्या समाजघटनेंत वर्गभेद बद्धमूल झालेला आहे. प्रत्येक मानवसमाजांत बहुसंख्य जनता कष्टजीवी असून या बहुसंख्य जनतेच्या कष्टांतून निर्माण होणाऱ्या संपत्तीचा कांहीं अंश एक अल्पसंख्य वर्ग परंपरागत मालकी हक्कानें व बिनकष्टानें उपभोगीत असतात. या मालकवर्गाला बिनकष्टानें मिळणारी ही संपत्ति सुरक्षित ठेऊन तिचें समर्थन करण्याचें कार्य राज्यसंस्था आणि धर्मसंस्था या करीत असतात. अशा प्रकारें आजपर्यंतच्या सर्व मानवसंस्कृती वर्गभेदानें दुभंगलेल्या आणि सामाजिक व आर्थिक विषमतेवर उभारलेल्या अशा आहेत. प्रत्येक समाजांत कष्टजीवी सामान्य जनता इच्छेनें अथवा अनिच्छेनें आपल्या कष्टांतून निर्माण होणाऱ्या संपत्तीचा अंश मूठभर धनिक वर्गाच्या पदरांत टाकीत असते आणि हा अल्पसंख्य धनिक वर्ग स्वामित्वाच्या हक्कानें या परकष्टार्जित संपत्तीचा उपभोग घेत असतो. हा आर्थिक व सामाजिक विषमतेचा व्यवहार समाजधारणेला आवश्यक व पोषक आहे असें मानून राज्यसंस्था, धर्मसंस्था व नीति यांनीं त्याला आजपर्यंत मान्यता दिलेली आहे. यालाच उद्देशून मार्क्स असें म्हणतो कीं, 'आजपर्यंतचा मानवसमाजाचा इतिहास हा एक वर्गयुद्धाचा इतिहासच आहे आणि या वर्गयुद्धांत धर्मसंस्था, राज्यसंस्था व सामाजिक रूढ नीतिशास्त्र (Positive Social Morality) यांनीं दलित जनतेचा पक्ष न स्वीकारतां तिचें दलन करणाऱ्या धनिकवर्गाचाच पक्ष स्वीकारलेला आहे. आजपर्यंत ज्या क्रांत्या घडून आल्या त्या क्रांत्यांचें स्वरूपहि वर्गभेद नष्ट करण्याचें नसून समाजांत वरिष्ठ व कनिष्ठ असे दोन वर्ग कायम ठेवून एका वरिष्ठ वर्गाच्या हातची सत्ता काढून ती दुसऱ्या वर्गाच्या हातीं





द्यावयाची व त्या दुसऱ्या वर्गाला वरिष्ठ बनवावयाचें अशाच प्रकारचें होतें. लोकशाही क्रांति हीसुद्धां या नियमाला अपवाद नसून, तिनें अद्यापि वर्गभेद नष्ट केलेला नाहीं. केवळ समाजांतील सरंजामदारवर्गाचें वरिष्ठपण नष्ट करून तें भांडवलदार वर्गाच्या हातीं दिलें आहे. यामुळें प्राचीन काळापासून चालत आलेला वर्गकलह भांडवलदार लोकशाहींत तसाच चालू असून त्याचें फक्त स्वरूप बदललेलें आहे. मात्र भांडवलशाही उत्पादनपद्धतीमुळें हा भांडवलदार व कामगारवर्गांत वाढत जाणारा वर्गकलह लवकरच निकरास येऊन बहुसंख्य कामगार अल्पसंख्य भांडवलदारवर्गाच्या हातची सत्ता व संपत्ति हिरावून घेईल. या समाजवादी क्रांतीचें स्वरूप आजपर्यंत होऊन गेलेल्या सामाजिक व राजकीय क्रांत्यांहून अगदींच भिन्न होईल. कारण, बहुसंख्य कामगारवर्ग हा समाजाच्या तळाशीं असणारा सर्वांत कनिष्ठ व निकृष्ट वर्ग असल्यामुळें तो ज्याच्यावर आपला वरिष्ठपणा गाजवूं शकेल असा दुसरा वर्गच यापुढें समाजांत राहणार नाहीं. यामुळें समाजांतील वर्गभेद कायमचा नष्ट होऊन वर्गहीन समाज अस्तित्वांत येईल आणि वर्गसंस्थाच नष्ट झाल्यामुळें त्या संस्थेच्या अस्तित्वाबरोबर जन्मास आलेली, तिच्या विकासाबरोबर वाढत गेलेली राज्यसंस्था तिच्या विनाशाबरोबर विनाश पावेल. ही वर्गसंस्था ऐतिहासिक काळांत समाजधारणेला सापेक्ष दृष्टीनें उपयुक्त ठरलेली आहे हें मत मार्क्सवादास मान्य आहे. पण तीच एके काळीं उपयुक्त ठरलेली वर्गसंस्था आजच्या समाजाला घातक ठरत आहे आणि तरीहि आजच्या समाजरचनेंत वरिष्ठ बनलेला भांडवलदारवर्ग ती संस्था टिकवून धरण्यासाठीं राज्यसंस्थेवर आपला प्रभाव पाडून समाजवादी क्रांति दडपून टाकीत आहे; पण या त्याच्या प्रयत्नांत त्याला यश येणार नसून सर्व जगांतील कामगारवर्ग आज ना उद्यां एक होऊन ही क्रांति घडवून आणतील, अशी मार्क्सची भौतिक इतिहासमीमांसा आहे.

योग्य समन्वयाची आवश्यकता

गांधी आणि मार्क्स हे दोघे मानवसमाजाच्या इतिहासाकडे कोणत्या दृष्टीनें पाहात आहेत आणि आजपर्यंतच्या मानवसमाजाच्या चरित्रांतील दीर्घकालीन घडामोडींचें व त्यांच्या प्रगतीचें निरीक्षण करून त्यांनीं त्याची मीमांसा कशी केली आहे याची संक्षिप्त कल्पना वर दिली आहे. यांपैकीं कोणतीहि एक मीमांसा खरी व दुसरी खोटी ठरेल असें मला वाटत नाहीं. ज्याप्रमाणें मानवी जीवनाचा सर्वांगीण उलगडा करावयाचा तर त्याच्या जीवनांतील भौतिक व आत्मिक अशा दोन्हींहि प्रेरणांचा विचार करूनच तो करावा लागतो, त्याचप्रमाणें एकंदर मानवसमाजाच्या चरित्राचें वर्णन करून त्याचें रहस्य उलगडावयाचें तर मानवी इतिहासाची मीमांसा भौतिक आणि आत्मिक या दोन्हींहि दृष्टींचा उपयोग करून केली पाहिजे व त्यांचा योग्य समन्वय साधूनच त्याचें रहस्य उलगडलें पाहिजे असें माझें मत आहे. मानवसमाजाच्या संस्कृतीचा विकास आणि त्याच्या प्रगतीचा एकंदर प्रवाह अहिंसेच्या दिशेनें होत आहे व झाला पाहिजे, हें गांधीजींचें मत मार्क्सवाद्यांनीं मान्य केलें पाहिजे. आणि आजपर्यंतची मानवसमाजाची संस्कृति वर्गभेदांनीं दुभंगलेली आणि आर्थिक व सामाजिक विषमतेवर उभारलेली अशी होती व आजहि ती तशीच आहे हें मार्क्सवादाचें मत गांधीवाद्यांनीं मान्य करून मानवी समाजाच्या इतिहासाची मीमांसा शास्त्रीय व वास्तववादी दृष्टीनें करण्यास शिकलें पाहिजे. मार्क्सच्या इतिहासमीमांसेचें एकांगीपण आज सर्वमान्य झालेलें आहे हें खरें असलें, तरी वर्गसंस्थेची उत्पत्ति, अभिवृद्धि आणि विलय यांसंबंधीं त्यानें केलेलें विवेचन राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र आणि इतिहासशास्त्र यांना आत्मसात् करावें लागत आहे. गांधीवाद्यांनाहि हा बोध मार्क्सवाद्यांपासून आत्मसात् करण्याची आवश्यकता आहे.

एकंदर मानवसमाजाच्या आजपर्यंतच्या चरित्रांत वर्गविरोधाचा आणि वर्गकलहाचा धागा, अगदीं प्राथमिक सामाजिक अवस्था वगळली, तर सर्वत्र अप्रकटपणें अथवा प्रकटपणें गुंफला गेलेला आहे. वर्गसंस्था व आर्थिक विषमता यांनीं एके काळीं उत्पादनकार्यास व समाजधारणेस साहाय्य केलेलें असलें तरी वर्गसंस्था व आर्थिक विषमता





यांचा अंत घडवून आणल्यावांचून यापुढें धनोत्पादन व समाजधारणा हीं कार्यें चालूं शकणार नाहींत, याची स्पष्ट जाणीव गांधीवाद्यांनीं करून घेतली पाहिजे. आर्थिक विषमता आणि सामाजिक वर्गभेद या संस्था आम्हांस आध्यात्मिक दृष्टीनें अमान्य आहेत असें गांधीवाद्यांनीं म्हटलें, तरी तेवढ्यानें त्यांचें मानवसमाजाच्या चरित्राचें विवेचन शास्त्रीय ठरणार नाहीं. कारण, आध्यात्मिक दृष्टीनें असमर्थनीय वाटणाऱ्या या गोष्टी एके काळीं धर्म-संस्थेनें, इतकेंच नाहीं तर अध्यात्मनिष्ठ साधु-संतांनींसुद्धां, व्यावहारिक दृष्टीनें समर्थनीय व संरक्षणीय अशा कां मानल्या होत्या व आजच त्या असमर्थनीय व असंरक्षणीय आहेत असें कां ठरत आहे, या प्रश्नाचें उत्तर मार्क्सवादानें रूढ केलेल्या इतिहासाच्या भौतिक मीमांसेचा आश्रय केल्या-वांचून आपणांस देतां येणार नाहीं. भारतीय धर्म-शास्त्रज्ञांनीं ज्या वर्णाश्रमधर्माला आध्यात्मिक समाजघटनेचा आदर्श म्हणून जगापुढें ठेविलें होतें त्या समाजघटनेंतहि प्रथमपासून शूद्र आणि द्विज असा पीडित-पीडक संबंध खोल रुजलेला होता. अर्थात या द्विज-शूद्र वर्गभेदानें भारतीयांची आध्यात्मिक संस्कृति दुभंगून विकृत झालेली असल्यामुळेंच या विकृत संस्कृतीचा अभिमान धरणारे लोक इस्लाम-संस्कृतीचे बराच काळ गुलाम बनले आणि हिंदू व इस्लाम या दोन्हीहि संस्कृती विकृत व गुलामवृत्तीच्या बनल्यामुळेंच अठराव्या शतकांत या दोन्हीहि संस्कृतींचे उपासक, आधुनिक युरोपांत निर्माण झालेल्या भौतिक शास्त्रीय संस्कृतीचे गुलाम बनले. भारतीय संस्कृतींत दलित वर्गांनीं पीडकवर्गाविरुद्ध सामाजिक क्रांतीचा झेंडा उभारला नाहीं, एवढ्यावरून भारतीय संस्कृतींत वर्गविरोध नव्हता किंवा आज आपणांस वर्गकलहाचा विचारच करण्याचें कारण नाहीं, कारण आमची भारतीय संस्कृति आध्यात्मिक असून ती तशीच राहणार आहे, असा कांहीं विचारवंत म्हणविणाऱ्या भारतीयांचा अभिमान मला साधार वाटत नाहीं. आधुनिक युरोपनें वर्ग-कलहाचा आश्रय धरून लोकशाहीच्या व समाज-वादाच्या संस्थापनेसाठीं जे प्रयत्न केले, त्यांच्या-मागील प्रेरणा सामाजिक सत्यसंशोधनाची व सत्य-संस्थापनेचीच आहे. मात्र या सत्याच्या संस्थापने-साठीं ते हिंसेनें प्रयत्न करीत आहेत व म्हणून त्यांना त्याची संस्थापना करतां येत नाहीं, असें गांधीवादी म्हणूं शकतात. मात्र हें त्यांचें म्हणणें साधार व सत्य ठरावयाचें, तर त्यांनीं अहिंसक मार्गांनीं लोक-शाहीची व समाजवादाची संस्थापना करण्याचें कार्य अंगीकारून तें यशस्वी करून दाखविलें पाहिजे. निदान म. गांधींनीं भारताला राजकीय स्वातंत्र्य मिळवून देण्याच्या कामीं सत्याग्रहाच्या तंत्राला जितकें यश मिळवून दिलें, तितक्या प्रमाणांत तरी त्यांनीं स्वतंत्र भारतांत उदय पावलेल्या लोकशाहीला समाजवादी स्वरूप देण्यांत यश संपादन करून दिलें पाहिजे.

इंदिरा संतांची कविता ही खऱ्याखुऱ्या अर्थानें भावकविता आहे....इंदिराबाईंच्या भावकवितांच्या स्वरूपाचा विचार करूं लागलों, कीं माझ्या डोळ्यांसमोर एखाद्या प्रशान्त जलाशयांत एखादा छोटासा खडा टाकतांच जीं बांकदार जलवलयें निर्माण होतात, त्या जलवलयांनीं साधल्या जाणाऱ्या विविध वर्तुलाकृतींचें चित्र येतें. ह्या वर्तुलाकृतींची संपूर्णता व स्वयंपूर्णता, त्यांची नाजूक प्रमाणबद्धता, अनेकतेंतून व्यक्त होणारी त्यांजमधील एकता आणि त्यांच्या आदि आणि अंताबद्दल आपल्या मनांत निर्माण होणारा सुखद संभ्रम या सर्वांची जाणीव इंदिराबाईंची भावकविता वाचतांना होते. तिच्या शेवटीं येणारा पूर्णविराम हा अत्यंत बोलका असतो. तिची सुरवात जशी अगदीं सहजगत्या होते तसाच तिचा शेवटहि असतो. परंतु हा शेवट कागदावर झाला तरी आपल्या मनांत होत नाहीं....

— वा. ल. कुलकर्णी, ‘सत्यकथा’, जून १९५२ च्या अंकांतून.





नुकत्याच दिवंगत झालेल्या जगद्विख्यात तत्त्वज्ञान्याचा परिचय : प्रा. रा. म. मराठे

सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञ आणि शिक्षणतज्ज्ञ डॉ. जॉन ड्यूई

आपल्या हयातींत जागतिक प्रतिष्ठा मिळविण्याचा मान ज्या अल्प पण असामान्य विभूतींना लाभला त्यांत प्राध्यापक डॉक्टर जॉन ड्यूई यांची गणना होते. तत्त्वज्ञ व शिक्षणतज्ज्ञ या दोन्ही नात्यांनीं त्यांनीं दिगंत कीर्ति मिळविली. विल्यम् जेम्स यांच्या नंतर अमेरिकेंतील 'उपयुक्ततावाद' या तत्त्वप्रणालीच्या पुरस्कर्त्यांचें प्रमुख पद त्यांच्याकडे आलें. आणि शिक्षणक्षेत्रांत तर विसाव्या शतकाच्या प्रथमार्धांत अग्रपूजेचा मान त्यांनाच होता. चीन, तुर्कस्तान इत्यादि राष्ट्रांत शिक्षणपद्धतीची पुनर्घटना करतांना त्यांना मुद्दाम पाचारून त्यांचा सल्ला विचारण्यांत आला आणि शिक्षणशास्त्रांतील सर्वोच्च पदवी जी एम्. एड्. तिच्या अभ्यासक्रमांत इतिहास या विषयांत ज्या दोन विद्यमान शिक्षणतज्ज्ञांचा समावेश करण्यांत आला होता, त्यांपैकीं एक डॉक्टर ड्यूई हे होते व दुसऱ्या डॉक्टर मॉंटेसरी ह्या होत्या. शिक्षणांत मुलांना महत्त्वाचें स्थान प्राप्त करून देणाऱ्या या दोन विभूतींना तीन आठवड्यांच्या अंतरानें मृत्यु यावा हा योगायोग विलक्षण होय.

तत्त्वज्ञान व अध्यापनविद्या यांचा निकट संबंध

डॉ. ड्यूई यांचा जन्म अमेरिकेंतील व्हर्मोंट संस्थानांत बर्लिंग्टन येथें २० ऑक्टोबर १८५९ रोजीं झाला. व्हर्मोंट विद्यापीठ व जॉन हॉपकिन्स विद्यापीठ यांतून शिक्षणक्रम पुरा करून १८८८ सालीं मिनेसोटा विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून त्यांनीं व्यवसायास सुरुवात केली. एक वर्षानंतर ते मिचिगन विद्यापीठांत गेले व त्या ठिकाणीं त्यांनीं १८९४ पर्यंत तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकाचें काम केलें. त्यानंतरचीं दहा वर्षे त्यांनीं चिकागो विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानप्रमुख व अध्यापक-विद्यालयाचे प्रमुख म्हणून काढलीं. तत्त्वज्ञान व अध्यापनविद्या यांचा हा संयोग आकस्मिक नव्हता. ड्यूईंच्या मतें या दोन विद्यांचा संबंध अत्यंत निकटचा आहे : तत्त्वज्ञान ही प्रेरकशक्ति असून शिक्षण ही त्या प्रेरणेनुसार कार्य करणारी विधायक शक्ति होय.

चिकागो येथेंच १८९६ सालीं आपल्या शिक्षणविषयक ध्येयाच्या प्रसारासाठीं व परीक्षेसाठीं त्यांनीं प्रायोगिक पाठशाळा स्थापन केली. ठराविक पद्धतींचा अवलंब न करतां प्रयोगानें व अनुभवानें नवीन पद्धति ठरविणें हा ही शाळा चालविण्याचा उद्देश होता. ड्यूईंची ही शाळा पुढें बंद करण्यांत आली तरी त्यांच्या उदाहरणावरून अमेरिकेंत अशा अनेक शाळा निघाल्या व अजून चालू आहेत. या शाळेंतील अनुभवांवरच मुख्यत डॉ. ड्यूई यांचे शिक्षणविषयक विचार आधारले गेले.

१९०४ सालीं डॉ. ड्यूई न्यू यॉर्क येथील कोलंबिया विद्यापीठांत तत्त्वज्ञानशाखेचे प्रमुख म्हणून गेले व तेव्हांपासून त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक व शिक्षणविषयक विचारप्रणालीचा प्रभाव अमेरिकेंत व जगांत विशेष पडूं लागला. हा प्रभाव पडण्यास जशी त्यांची शिष्यपरंपरा तसेच त्यांचे अनेक ग्रंथहि कारणीभूत झाले. १८८६ सालीं त्यांनीं मानसशास्त्रावरील ग्रंथ प्रसिद्ध केला, आणि तेव्हांपासून सतत आपले विचार ते ग्रंथरूपानें मांडीत गेले. १९०७ मध्यें 'शाळा व बालक', १९१० मध्यें 'विचारपद्धति (How We Think)', १९१५ मध्यें 'शाळा व समाज', १९१६ त 'तत्त्वज्ञानाची पुनर्घटना (Reconstruction in Philosophy)', १९२७ मध्यें 'समाज व त्याच्या समस्या (The Public and its Problems)' व १९२९ मध्यें 'निश्चिततेचा शोध (The Quest for Certainty)' असे त्यांच्या प्रमुख ग्रंथांचे प्रकाशनकाल आहेत.

१९३० नंतर ते सेवानिवृत्त झाले आणि १ जून १९५२ रोजीं वयाच्या ९३ व्या वर्षी त्यांचें देहावसान झालें. या दीर्घ आयुष्यांत अमेरिकन राष्ट्रांत व जगांत सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक व विज्ञानविषयक अशी फार मोठी क्रान्ति झालेली त्यांनीं पाहिली. पण त्यांची भूमिका केवळ प्रेक्षकाची नव्हती. जीवनाच्या

अनुक्रमणिका





सर्व क्षेत्रांत विज्ञानाची प्रयोगप्रधान पद्धति प्रचलित करण्याचा आग्रह धरून त्यांनीं महत्त्वाची विचार-क्रान्ति घडवून आणली आणि शिक्षणविषयक नव्या विचारांना चालना देऊन भावी लोकजीवनाला नवें वळण देण्याचें श्रेय अंशतः घेतलें. डॉ. डयूईसारख्या समाजसेवकाचें दीर्घायुष्य म्हणजे निसर्गानें मानव-जातीला दिलेली देणगीच म्हणावयास प्रत्यवाय नाहीं.

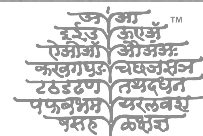
तत्त्वज्ञानानें विज्ञानाची पद्धति स्वीकारावी

डॉ. डयूई यांचे शिक्षणविषयक विचार त्यांच्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेले असल्यामुळें आधीं त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक भूमिकेचा परामर्श घेऊन नंतर त्यांच्या शिक्षणक्षेत्रांतील कामगिरीचा विचार करणें बरें पडेल. डॉ. डयूईच्या मतें, प्रचलित तत्त्व-ज्ञान निष्फळ व भ्रामक होण्याचें मौलिक कारण ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांपासून उचललेली सदोष पद्धति होय. ग्रीक मताप्रमाणें जगाचें मूलकारण सत्य, शिव व सुन्दर असें अतिमानुष पर-तत्त्व आहे. ज्ञानाचा हेतु या पर-तत्त्वाचें आकलन करण्याचा होय. ज्ञानाचा विषय असा नित्य व निश्चित झाल्यामुळें जिज्ञासू मानवी मनाकडे केवळ निरीक्षकाची भूमिका येते. शिवाय, निरीक्षणादि सामान्य ज्ञान-साधनें मागें पडून अन्तःस्फूर्ति व श्रद्धा यांना महत्त्व येतें आणि ज्ञानाच्या निकषाबाबत तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांमध्यें कृत्रिम भेद निर्माण केला जातो. विज्ञानाचे सर्व सिद्धान्त प्रयोगद्वारा पारखले जातात. प्रयोगाचें पाठबळ मिळालें तरच सिद्धान्त स्वीकारले जातात आणि अशा रीतीनें स्वीकारलेल्या सिद्धान्ता-चें प्रामाण्यहि तात्पुरतें असतें. भावी प्रयोगांनीं तें विफल ठरण्याचा संभव नेहमीं गृहीत धरला जातो. पण तत्त्वज्ञानाचा विषयच अतिमानुष समजला गेला असल्यामुळें व्यवहाराचा निकष लावण्यास परंपरागत तत्त्वज्ञ नकार देतात. केवळ तर्कशास्त्रीय चिकित्सा मौलिक सिद्धान्तांतील दोष काढण्यास सर्वस्वीं असमर्थ असल्यामुळें, सर्व प्रचलित तत्त्वज्ञानांत भ्रामक समजुतींचा समावेश झालेला दिसतो.

डॉ. डयूईचा उपयुक्ततावाद (Pragmatism) कोणतेंहि अतिमानुष तत्त्व मानण्यास तयार नाहीं. म्हणून तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांतील पोकळ भेदहि त्यांस नामंजूर आहे. तत्त्वज्ञानानेंहि विज्ञानाची पद्धति स्वीकारली पाहिजे असा डयूईचा आग्रह आहे. ते आपली भूमिका जीवशास्त्रावर आधार-तात. मानवी प्राण्याला आपलें जीवन विशिष्ट भौतिक व सामाजिक परिस्थितींत कंठावयाचें असतें. आपलें विश्व–म्हणजे ही दुहेरी परिस्थिति–सदैव अस्थिर असून परिवर्तनशीलता हा त्याचा स्थायी भाव आहे. महासागराच्या पृष्ठभागाप्रमाणें नित्यचंचल असणाऱ्या विश्वाच्या नित्य होणाऱ्या बदलांत किंवा विकारांत कोणतेंहि तत्त्व अनुस्यूत नाहीं. किंवा त्या विकारांचें नियमन वा संचालन करणारी कोणतीहि शक्ति अस्तित्वांत नाहीं. मानवाला तारणारा किंवा मारणारा कोणी नसून तोच आपल्या भवितव्याचा एकमेव विधाता आहे. परिस्थितीला वळण देण्याचें अमोघ साधन म्हणजे कल्पक बुद्धि ही मात्र त्याच्या-जवळ आहे. तिचा उपयोग करूनच मानवजातीनें आजपर्यंतची सांस्कृतिक मजल गांठली आहे.

मानवी आकांक्षा व परिस्थिति यांच्या संयोगां-तून उद्भवणारा अनुभव हेंच विश्वांतील एकमेव सत्य आहे व तें सत्य, बदलणाऱ्या किंवा विकारी घटकांच्या संबंधावर आधारलेलें असल्यामुळें, तें सापेक्ष व बदलणारें किंवा विकारक्षम आहे. परंपरागत तत्त्वज्ञानांत सत्य हें नित्यसिद्ध असून, त्याचा प्रत्यय होणें हा जिज्ञासू मनाचा हेतु व मननचिंतन हें त्याचें साधन असतें. डयूईच्या विचारप्रणालींत सत्य ही भावी घटना असून त्याची सिद्धता विचार व क्रिया या दोहोंवर आधारलेली असते. आणि विज्ञानांतील सिद्धान्ताप्रमाणेंच या उपलब्ध सत्यालाहि शाश्वत प्रामाण्य दिलें जात नाहीं.

बुद्धीचें कार्य परिस्थितीला वळण देण्याचें असल्यामुळें ज्ञानाचा–अर्थात् विचारप्रक्रियेचा–हेतु जीवनांतील प्रमेयें सोडविण्याचा असतो. ज्या मानानें अनुभवाला उजळा देऊन आकांक्षांचें समाधान करण्याचें कार्य ज्ञान करील, त्या मानानें त्याचें सत्यत्व प्रत्ययास येईल. अशा रीतीनें ज्ञानाचें किंवा विचाराचें कार्य केवळ विश्वाला ओळखण्याचें नसून त्यास कह्यांत आणण्याचेंहि असतें. पेंचप्रसंगाचें ज्ञान, उपाययोजना व योजनेचें व्यावहारिक परीक्षण या तिन्ही अवस्था विचारप्रक्रियेंत समाविष्ट असतात.





किंकर्तव्यताबुद्धींतून विचारशक्तीला चालना मिळते आणि इष्ट क्रियासिद्धि झाली म्हणजे तिची समाप्ति होते. प्राधान्य क्रियेला असून विचार हा साधनभूत होय.

लोकशाही व शिक्षण हाच उपाय

कल्पक बुद्धीला अधिक कार्यक्षम करण्याचें साधन मानवाची संघशक्ति होय. सहानुभूति व सहकार यांचा फैलाव सर्व जगभर झाला, तर सामाजिक परिस्थिति अनुकूल होऊन भौतिक परिस्थितीवर अधिक प्रभावी नियंत्रण मानवाला शक्य होईल. सहानुभूति व सहकार यांची शक्यता लोकशाहींत अधिकाधिक असल्यामुळें डॉ. ड्यूईंच्या ध्येयांत लोकशाहीला प्राधान्य देण्यांत आलें आहे. वर्ग-रहित व संघर्षरहित लोकशाहीची निर्मिति हें मानवाच्या कल्पक बुद्धीचें प्रमुख उद्दिष्ट असलें पाहिजे. तें सिद्ध झालें म्हणजे वैयक्तिक जीवनाचीं प्रमेयें सोडविणें अधिक सुकर होईल. अशा रीतीनें ड्यूईच्या विचारपद्धतींत व्यक्तीपेक्षां समष्टि ज्येष्ठ समजली जाते.

मानवजातीच्या आजच्या अनिष्टांची मीमांसा करतांना ड्यूई म्हणतात कीं, आम्हींच निर्माण केलेला संशोधनरूपी राक्षस आम्हांला खाऊन टाकण्याचा संभव निर्माण झाला आहे. कारण मानवाचें सामर्थ्य वाढलें पण त्याचें शहाणपण वाढलें नाहीं. या संकटावर लोकशाही व शिक्षण असा दुहेरी उपाय त्यांनीं सुचविला आहे. संशोधनाच्या प्रगती-मुळें निर्माण झालेल्या विस्तृत व गुंतागुंतीच्या परिस्थितीला वळण देऊं शकेल अशी बौद्धिक व नैतिक पातळी निर्माण करण्याचें कार्य शिक्षणाचें असून तसें शिक्षण फक्त लोकशाहींतच मिळूं शकेल. सारांश, आपल्या आजच्या आपत्तींचें मूळ दुष्ट शिक्षणांत किंवा शिक्षणाच्या अभावांत त्यांना आढळतें. कल्पक बुद्धीला बालपणीं योग्य वळण मिळालें तरच ती मानवी हिताला पोषक होईल, नाहीं तर तिचे अनियंत्रित विलास मानवजातीला विघातक ठरतील.

उपयुक्ततावादांत कोणतेंहि श्रेय गृहीत धरलेलें नाहीं. नीतीचें स्वरूपहि त्रिकालाबाधित नसून स्थल, काल व व्यक्ति या त्रयीवर अवलंबून असलेलें अर्थात् अनित्य व बुद्धिसापेक्ष असेंच तें मानलें आहे. फक्त एकच गोष्ट सर्वथा स्पृहणीय होय. ती म्हणजे विकास ! विकासोन्मुखता हाच चांगुलपणा आणि विकासविमुखता हाच वाईटपणा होय. व्यक्ति कितीहि चांगली असेना, ज्या क्षणीं तिच्या अधोगतीस सुरुवात होईल त्या क्षणीं तिचा समावेश वाईटांत होईल. उलट, कितीहि वाईट व्यक्ति ज्या क्षणीं प्रगति करूं लागेल त्या क्षणीं चांगल्यांत गणना होण्यास ती पात्र ठरेल.

धर्म आणि खरी धार्मिकता यांची गल्लत

ड्यूईच्या तत्त्वविचारांचा हा अतिसंक्षिप्त सारांश आहे. सश्रद्ध आणि परंपराप्रिय हिंदी मनाला सहज पटण्यासारखे हे विचार नाहींत. निःश्रेयसाचें सुकाणूं काढून टाकून जीवननौका व्यवहारप्राामाण्याच्या प्रवाहांत ढकलली, तर ती अविवेकाच्या खडकावर आदळल्याशिवाय राहणार नाहीं, असेंच आपणांला सकृद्दर्शनीं वाटेल. पण ही भीति निराधार आहे. कारण डॉ. ड्यूई हे निरीश्वरवादी असले तरी अधार्मिक नाहींत. त्यांच्या मतें धर्म आणि धार्मिकता यांच्या गल्लतीमुळें आपण खऱ्या धार्मिकतेला मुकून भ्रामक जंजाळांत सांपडतों. धार्मिकता ही एक अनुभवांतील वृत्ति आहे. आपल्या जीवनांतील विविध व विरोधी उद्दिष्टांत एकात्मता निर्माण होऊन एका मौलिक उद्दिष्टानें आपलें जीवन नियमित झालें म्हणजे ही वृत्ति आपल्या अनुभवांत प्रगट होते आणि ती सर्वंकष असते. एकाद्या कवीच्या कवनांत जशी ती दिसेल तशीच ती कारकुनाच्या ठराविक लिखाणां-तहि आढळेल. मुत्सद्याच्या योजनेंत आणि झाडू-वाल्याच्या सफाईत ती सारखीच उमटेल. खरी धार्मिकता म्हणजे ध्येयबद्धता होय. ती अत्यंत क्षुद्र करणीलाहि दिव्य झिलई देते.

उलट, परंपरागत धर्म म्हणजे ठराविक पारलौकिक श्रद्धा आणि कर्मकांड यांचें कडबोळें होय. हे धर्म खऱ्या धार्मिकतेला पुष्कळदां विघातक झालेले दिसतात. कर्मठांच्या दृष्टीनें एकनाथ पाखंडी दिसतो, ज्ञानेश्वर बहिष्कृत होतो, सॉक्रेटिस जगण्यास अयोग्य ठरतो आणि ख्रिस्त सुळावर चढतो ! बहुतेक धर्मांना देवतांच्या नांवावर चालविलेल्या काळ्या





बाजाराचें स्वरूप आलेलें आहे आणि देवतांच्या अस्तित्वाविषयीं कोणताहि विश्वसनीय पुरावा पुढें आलेला नाहीं. उलट, सत्यान्वेषणाची शास्त्रीय पद्धत अनुसरून, बुद्धीच्या व ज्ञानाच्या—विरोधानें नव्हे तर—अनुमतीनें जीवनांत अनुस्यूत होणारी नैतिक श्रद्धा फार श्रेष्ठतर होय. निसर्गच आपल्या सर्व ध्येयांचें उगमस्थान असून त्या ध्येयांचें आचरण निसर्गाच्या कक्षेतच व्हावयाचें आहे, या जाणिवेंतून ही श्रद्धा निर्माण होते. तिच्यांत नम्रता व पूज्यबुद्धि अनुस्यूत असतात. पण या वृत्ती धार्मिक दडपणाच्या भीतींतून उत्पन्न झालेल्या नसून, अनुभवांच्या सखोल निरीक्षणांतून उत्स्फूर्त झालेल्या असतात. ही श्रद्धा म्हणजे कोरडा बौद्धिक विश्वास नव्हे; तिच्यांत भावनेचा ओलावा आणि निष्ठेचा चिवटपणा आढळून येतो. ही श्रद्धा ग्रन्थनिष्ठ धर्माप्रमाणें संकुचित नसते, तर उदार व समावेशक असते. तिच्यांत परंपरागत धर्माचा आवेश असतो. पण या आवेशाचा उपयोग विद्रोह निर्माण करण्यांत होत नसून सामाजिक कल्याण साधण्याकडे होतो.

विज्ञान आणि धार्मिकता यांच्यांत मूलभूत विरोध नाहीं. उलट, योग्य रीतीनें मिळविलेल्या कोणत्याहि ज्ञानाचा स्वाभाविक परिपाक म्हणजेच धार्मिकता होय. देव व धर्म यांची सांगड अपरिहार्य नाहीं. धार्मिकता आस्तिक्यबुद्धीवर अवलंबून नसून ती स्वतंत्रपणें जगूं शकते. आणि ही स्वयंभू धार्मिकताच मानवजातीला उपकारक व उद्धारक ठरते.

तत्त्वज्ञानाचें कार्य उपलब्ध ज्ञानाचें चिकित्सक समालोचन करून जीवनाला योग्य दिशा दाखविण्याचें असतें. डॉ. ड्यूईंच्या मतें आत्मविकास व समाजविकास हें मानवी जीवनाचें उद्दिष्ट होय. त्याचें साधन म्हणजे आजपर्यंतच्या ज्ञानाचा मागोवा घेत जाणारी आपली कल्पक बुद्धि ! या ध्येयाच्या साधनेंतच प्रायोगिक पद्धतीनें मिळणाऱ्या ज्ञानाची लालसा अन्तर्भूत आहे. कारण, आत्मविकास वा समाजविकास विचारपूर्वक केलेल्या आचरणावर अवलंबून असतो आणि जीवनाचीं प्रमेयें सोडवीत असतांनाच आपणांला ज्ञानप्राप्ति होत असते. अशा रीतीनें चाललेल्या जीवनांत नैतिक श्रद्धा आपोआप निर्माण होते व तिच्या उज्ज्वल प्रभेंत दैनंदिन आचरणाला दिव्यत्वाचा उजळा मिळतो. डॉ. ड्यूईंनीं पुरस्कारिलेलें हें ध्येय कोणत्याहि विवेकी व्यक्तीला प्रशंसनीय व स्वीकारार्ह वाटल्यावांचून राहणार नाहीं.

चंचल विश्वांत अचल राहणाऱ्या शिक्षणसंस्था !

अशा उपयुक्ततावादी व व्यवहारसापेक्ष तत्त्वज्ञानाच्या पायावर डॉ. ड्यूई यांची शिक्षणक्षेत्रांतील कामगिरी आधारलेली आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस त्यांनीं या क्षेत्रांत जेव्हां पदार्पण केलें, तेव्हां त्यांच्या निदर्शनास आलें कीं, शाळा व व्यवहार यांच्यांत समन्वय नाहीं; किंबहुना तो घडवून आणण्याचा विचारहि कोणाला करावासा वाटत नाहीं. जग झपाट्यानें बदलत चाललें आहे; शाळा मात्र पुरातन वृत्तीला चिकटून आहेत. चंचल विश्वांत अचल राहण्याचा शिक्षणसंस्थांचा हा आग्रह त्यांना जितका घातक तितकाच हास्यास्पद वाटला !

डॉ. ड्यूई यांच्या भेदक नजरेंत प्रथम हा विरोध भरला कीं, व्यवहार कृतिप्रधान आहे आणि शिक्षण श्रवणप्रधान आहे. नवीन जगाची घडण करणाऱ्या विभूती कल्पक व विधायक गुणांनीं युक्त आहेत; उलट, शाळांतून मात्र या गुणांची उपेक्षा, किंबहुना कुचंबणा होत आहे. एकीकडे अभिनव समाजाच्या रचनेला आधारभूत झालेलीं शास्त्रें प्रयोगांवर अधिकाधिक भर देत आहेत; दुसरीकडे गुरुजी मात्र पुस्तकी विद्येला चिकटून बसले आहेत. बालकांच्या मनांत अपरंपार कृतिलालसा आहे; शाळा मात्र त्यांना डांबून ठेवून पांच तास हालूंचालूं देत नाहींत ! अशा परिस्थितिविमुख शिक्षणपद्धतीचे विद्यार्थी व्यवहारांत अयशस्वी व नालायक ठरले तर त्यांत नवल काय ?

शिवाय, त्यांना असेंहि आढळून आलें कीं, यांत्रिक क्रान्तीमुळें सामाजिक रचनेंत झालेल्या फरकाची दखल शाळांनीं अजून घेतलेली नाहीं. शहरांची वाढ होऊन लोकवस्ती एकवटल्यामुळें जी शैक्षणिक हानि झाली ती भरून काढण्याचा प्रयत्न अजून व्हावयाचा आहे. जुनी कुटुंबपद्धति आणि साधें ग्रामीण जीवन या दोहोंचाहि संक्षेप नवीन समाजव्यवस्थेंत झालेला दिसतो. आधुनिक बालक





यन्त्रनिर्मित वस्तूंच्या जगांत राहतो, पण त्या वस्तू कशा निर्माण झाल्या याविषयीं अस्पष्ट कल्पना-सुद्धां त्याला येऊं शकत नाहीं. तो कपडे वापरतो, पण कापड करण्याची क्रिया त्याला ठाऊक नसते. तो पाव खातो, पण पावाचा गव्हाशीं व गव्हाचा शेताशीं संबंध त्याला अज्ञात राहतो. बटन दाबलें कीं त्याच्या घरांतील दिवे लागतात; पण त्या प्रकाशाचा उगम काय हें त्याला कळत नाहीं. उलट पक्षीं, पन्नास वर्षांपूर्वींच्या खेड्यांतील बालकाचे दैनंदिन अनुभव जास्त उद्बोधक असत. कापूस पिंजण्यापासून तो हातमागावर विणण्यापर्यंतच्या सर्व प्रक्रिया त्याच्या डोळ्यादेखत घडत. शेताची लागवड-मशागत व पिकाची कापणी, मळणी, कांडण-दळण इत्यादि सर्व घडामोडींत तो जातीनें भाग घेई. तेल गाळण्यापासून तेलवाती करण्या-पर्यंतचा सर्व खटाटोप त्याच्या प्रत्यक्ष परिचयाचा असे. म्हणूनच त्याचें दैनंदिन जीवन शिक्षणदृष्ट्या उपयुक्त व अधिक स्पृहणीय असे. त्याच्या मनाच्या बौद्धिक व नैतिक बाजूंना वळण मिळण्याचें काम आपोआप होई. घरकामांत भाग घेण्याच्या संवयी-मुळें उद्योगशीलता व सहकार या गुणांची वाढ होऊन त्याचें शील बनत असे. शिकण्यासाठीं लागणारी आंच त्या जीवनांत स्वयंभू होती.

आत्मविकास हें साधन होय

डॉ. ड्यूई यांच्या दृष्टींत भरलेला आणखी एक विरोध असा कीं, समाजाचा कल सहकार व सर्वोदय यांच्याकडे आहे. शिक्षणसंस्थांतून मात्र वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा आणि चढाओढ यांची पकड घट्ट आहे. लोकशाही यशस्वी होण्यास आवश्यक असणारी जबाबदारीची जाणीव व स्वार्थत्यागाची तयारी विद्यमान शिक्षण-पद्धतींत निर्माण होणें शक्य नाहीं. कारण शिकणारे व शिकविणारे या दोघांचीहि दृष्टि समष्टिनिरपेक्ष व्यक्तिविकासावर खिळलेली आहे. प्रचलित परीक्षापद्धति, तिच्यांत उच्च यश मिळविणाऱ्यांना देण्यांत येणाऱ्या शिष्यवृत्त्या, शिक्षण-संस्थांतून लावले जाणारे मानफलक, यांमुळें अभ्यासा-ला उत्तेजन मिळत असलें, तरी त्यांचा संयुक्त परिणाम वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेला अवास्तव महत्त्व देण्यांत आणि येन केन प्रकारेण उच्चांक मिळवि-ण्याच्या प्रवृत्तीला उत्तेजन देण्यांत होतो. शिक्षणाचा हेतु समाजविकास आहे आणि आत्मविकास सर्वोदयाला साधनीभूत झाला पाहिजे या जाणिवेला या खटाटोपांत कोठेंच स्थान नाहीं !

एकंदर परिस्थितीचा आढावा घेऊन डॉ. ड्यूई यांनीं असें निदान केलें आहे कीं, बदललेल्या समाज-स्थितींत संपूर्ण व सफल जीवन कसें कंठावें याचें शिक्षण शाळांतून मिळावयाचें असेल तर शाळांचा कायाकल्प केला पाहिजे. या इष्ट क्रांतीचा अमोघ उपाय म्हणून कृतिप्रधान शिक्षणपद्धतीचा त्यांनीं पुरस्कार केला. शिक्षणांत व्यवसायास स्थान दिल्यानें वरील सर्व विरोधांचा आपोआपच परिहार होणार आहे. ग्रामीण जीवनांत मिळणारे पण नागरी जीवनांत पारखे झालेले अनुभव व्यवसायांच्या द्वारा मिळूं शकतील. मुलांच्या कृतिशीलतेला वाव मिळेल. स्वयंनिर्मितीचें द्वार मोकळें होऊन कल्पक बुद्धीचा विकास होईल. आणि व्यवसायांतील स्वाभाविक श्रमविभागामुळें सहकार्या-ची संवय लागून आत्महित व समाजहित यांतील अन्योन्याश्रयाचा प्रत्यय येईल.

डॉ. ड्यूई यांनीं स्वतः चालविलेल्या प्रायोगिक शाळेंत व्यवसायांचें शैक्षणिक मूल्य पारखून घेण्यांत आलें. शिवाय, घर आणि शाळा व समाज आणि शाळा यांस अधिक जवळ आणण्याचा प्रयत्न त्यांनीं केला. शाळा म्हणजे समाजापासून 'पद्मपत्रमिवाम्भसा' अशी अलिप्त संस्था असावी ही प्रचलित समजूत दुष्ट व प्रमादकारक आहे असें डॉ. ड्यूई यांनीं आग्रहानें प्रतिपादन केलें. शाळा ही समाजविश्वाचें आदर्श प्रतिबिम्ब असावी असा सिद्धान्त मांडून त्याचा हस्तप्रत्यय आपल्या प्रायोगिक शाळेंत त्यांनीं आणून दिला आहे.

डॉ. ड्यूई यांची शिक्षणविषयक विचारसरणी थोडक्यांत अशी सांगतां येईल : शिक्षणांत केवळ लेखन-वाचनाचा अन्तर्भाव होऊं नये; त्यांत क्रीडा, रचना, हत्यारांचा उपयोग, निसर्गाशीं संयोग आणि आत्मप्रकटन यांनाहि स्थान असावें. शाळेंत मुलांना केवळ ऐकण्यास सांगूं नये, त्यांस काम द्यावें; व त्या कामाचें स्वरूप असें असावें कीं, ज्यायोगें जीवन, सामाजिक संस्था आणि औद्योगिक प्रक्रिया यांचा

अनुक्रमणिका





त्यांना प्रत्यक्ष परिचय घडेल. गुंतागुंतीचें, जटिल असें आधुनिक जीवन सुलभ करून मुलांपुढें ठेवणें व अनुभवांचें पृथक्करण करून तद्द्वारा मुलांस जीवनाशीं परिचित करणें हें शाळेचें कार्य होय. तें अशा रीतीनें केलें जावें कीं, मुलांमध्यें सहकार्य व सहानुभव या प्रवृत्तींची जोपासना होईल. कृतिप्रधान व्यवसायांत मुलांची शक्ति गुंतवून, मुलांच्या ठिकाणचें स्वावलंबन आणि कल्पकता यांचा विकास करण्यांत शाळेची खरी सार्थकता आहे. पूर्वींच्या शाळांतून आज्ञाधारकता, नम्रता आणि परप्रत्ययनेयबुद्धित्व या अकरणात्मक गुणांवर भर दिला जाई. परंतु आधुनिक काळीं, केवळ नेमलेलें काम आज्ञाधारकपणें करण्याची शिस्त औद्योगिक व सामाजिक कार्यक्षमतेसाठीं पुरी पडणार नाहीं. लोकशाहीला तर ती अनिष्टच ठरेल! शासनसंस्था कार्यक्षम करण्याची जबाबदारी लोकशाहींत प्रत्येक नागरिकावर पडते. म्हणून भावी राजकीय जीवनासाठीं आवश्यक तयारी शाळांनींच केली पाहिजे. त्यासाठीं शाळांत स्वराज्याचा प्रयोग करून जबाबदारी उचलण्याची संवय मुलांना लावली पाहिजे. सारांश, शाळा म्हणजे मुलांच्या मनांत माहिती कोंबून भरण्याचें कोठार नव्हे; तर जीवन-सदृश अनुभवांतून मुलांचा आत्मविकास घडवून आणणारी ती जिवंत कर्मभूमि झाली पाहिजे.

डॉ. ड्यूईच्या शिक्षणविषयक विचारांचा प्रभाव आज जगभर दिसून येतो. कृतिप्रधान शिक्षण-पद्धतीचा अंगीकार बहुतेक देशांनीं केला याचें श्रेय बहुंशीं त्यांनाच आहे. तसेंच शिक्षा व भीति यांवर आधारलेली जुनी शिस्त जाऊन मुलांच्या आत्मसंयमावर भर देणारें नवें नियमन शाळांत रूढ करण्याचा मानहि बहुंशीं त्यांनाच दिला पाहिजे. परंतु त्यांच्या विचारांचें पूर्ण आकलन व आचरण अजून व्हावयाचें आहे. भावी कालांतहि त्यांच्या तत्त्वाचे पडसाद उमटत राहतील यांत संशय नाहीं. डॉ. ड्यूई यांच्या शिक्षण-विषयक कामगिरीचें मूल्यमापन आज करण्यांत घाई होईल. म्हणून त्या साहसाच्या भरीस न पडणेंच बरें. परंतु असें विधान मात्र करावयास हरकत नाहीं कीं, समाजाला शिक्षणाचें महत्त्व पटवून देऊन नवीन विचार व प्रयोग यांना चालना देण्याचा त्यांचा महनीय कार्यभाग शिक्षणाच्या इतिहासांत चिरस्मरणीय राहील.

भूदानयज्ञाचे संभाव्य जागतिक परिणाम

“ भारतीय जनतेनें परकीय साम्राज्यशाहीशीं लढा देण्यासाठीं अहिंसाशस्त्राचा उपयोग केला. त्या वेळीं त्यांनीं अहिंसाशस्त्राची केलेली निवड मर्यादित स्वरूपाची होती. कारण, ब्रिटिश साम्राज्य-शाहीच्या भारतांतील सत्ताधाऱ्यांचा हिंसाबलानें पराभव करणें त्यांना शक्य नव्हतें. आतां परिस्थिति बदललेली आहे. आतां आपल्या राष्ट्रावर आपली पूर्ण सत्ता आहे. हिंसा किंवा अहिंसा यांपैकीं कोणता तरी एक मार्ग स्वीकारण्याचें आपणांस पूर्ण स्वातंत्र्य आहे....आतां केवळ धोरणाऐवजीं एक मूलभूत तत्त्व म्हणून अहिंसेचा स्वीकार केला पाहिजे. त्या तत्त्वाच्या प्रेरणेनुसार आपल्या जीवनांत क्रांति झाली पाहिजे. तो भारताचाच नव्हे तर जगांतील साऱ्या मानवजातीचा धर्म बनला पाहिजे.

“ अमेरिका आणि रशिया या दोन राष्ट्रगटांत आज साऱ्या जगाची विभागणी झालेली आहे. अशा जागतिक परिस्थितींत हिंसेचा मार्ग स्वीकारण्याचें भारतानें ठरविलें, तर भारताला यांपैकीं कोणत्या तरी एका गटाचे अनुयायी, आज्ञाधारक बनावें लागेल. सत्तालोलुपतेच्या या हिंस्र शर्यतींत भारत यदाकदाचित् यशस्वी झालाच तर तो जागतिक शांततेच्या दृष्टीनें महान् धोका ठरेल आणि पराभूत झाला तर त्याला गुलामीचें जीवन जगावें लागेल! यासाठीं भारतानें शांततेचाच, अहिंसेचाच मार्ग स्वीकारला पाहिजे. भूदानयज्ञ हें अहिंसेचें साधन असून याच साधनामुळें युद्धानें त्रस्त झालेल्या जगाला शांतता लाभेल. या यज्ञाच्या प्रयोगाकडे सर्वच राष्ट्रें उत्कंठेनें पाहत आहेत. हा भूमिदानयज्ञ यशस्वी झाला तर त्याचे परिणाम बाहेरील राष्ट्रावर होणें अपरिहार्य आहे.”

—आचार्य विनोबा, लखनौ येथें बुद्धजयन्तीनिमित्त (१०-५-५२) केलेल्या भाषणांतून.

ग्रं थ स मी क्ष ण

वि. ल. भावेकृत महाराष्ट्र-सारस्वत (चतुर्थ आवृत्ति) :

—पुरवणी—प्रा. शं. गो. तुळपुळे, एम्. ए., पीएच्‌डी. पुणें विद्यापीठ, शके १८७३

मराठी या विषयाच्या अभ्यासाचें क्षेत्र दिवसेंदिवस अधिकाधिक वाढत आहे. विद्यापीठाच्या द्वारें पाश्चात्य पद्धतीच्या शिक्षणाचा पाया घातला गेला, त्या वेळीं देशी भाषांत अभ्यसनीय असा कांहीं भाग असल्याचें विद्वानांना मान्यच नव्हतें! मराठीच्या अभ्यासाचा प्रवेश प्रथम एम्. ए.च्या परीक्षेसाठीं व त्यानंतर बऱ्याच वर्षांनीं बी. ए.च्या परीक्षेसाठीं होऊन, आतां त्या विषयास प्रायः इतर कोणत्याहि स्वतंत्र विषयाइतका दर्जा प्राप्त झाला आहे. एखाद्या विषयाला 'दर्जा' प्राप्त करून देण्याचें काम अर्थातच विद्यापीठांतील अभ्यासक्रम आंखणारांचें नसतें. विद्यापीठांतील विद्वान्, परिपक्व झालेल्या एखाद्या विद्येचे, प्रत्येक परीक्षेच्या तोंडीं मानवतील असे घांस करून देण्याचें काम करीत असतात, एवढेंच काय तें! मराठीच्या अभ्यासाचीं साधनें वाढविण्याचें कार्य आजवर बहुधा अन्य क्षेत्रांतील मंडळीच करीत असत. संस्कृतचे पदवीधर व शास्त्री व्युत्पत्तिशास्त्राचा पाया भरीत; इतिहाससंशोधक वाङ्मयेतिहास व भाषेतिहास यांची सामग्री जुळवीत. त्याच संशोधकांच्या परिश्रमामुळें जुन्या गद्याचें विस्कळित, पण बहुमोल भांडार वाङ्मयाभ्यासकांना उपलब्ध झालें. ज्ञानेश्वरभक्तांनीं 'ज्ञानेश्वरी आणि ज्ञानेश्वर' हा—इंग्रजींतील शेक्स्पिअरप्रमाणें!—एक स्वतंत्र विषयच करून ठेवला; तर अलीकडे देशपांडे, नेने, भवाळकर, कोलते यांच्यासारख्यांच्या दीर्घ परिश्रमांनीं महानुभाव-वाङ्मय व तत्त्वज्ञान हा एक महत्त्वाचा विषय होऊन बसला आहे. जुनें ऐतिहासिक गद्य हाहि एक महत्त्वाचा विभाग आधीं होताच; तो आतां इतिहासक्षेत्रांतील विद्वानांच्या परिश्रमानें किती तरी वाढला आहे. याखेरीज जुनें-नवें काव्य आणि अर्वाचीन गद्य!

सारस्वतकार भावे यांचें नांव आतां मराठी वाङ्मयांत चिरंजीव झालें आहे. भावे यांचें 'महाराष्ट्रसारस्वत' प्रसिद्ध झालें, तेव्हां वरच्या मजल्यावर कोंडलेल्या मराठीला हळू हळू खालीं यावयाला नुकतीच कोठें परवानगी मिळत होती. बी. ए.च्या परीक्षेला मराठी ही 'एक भाषा' म्हणून घेतां येऊं लागली होती. 'मराठी बी. ए' तयार होण्याच्या सुमारास भाव्यांचें 'सारस्वत' बाहेर पडलें; तर 'मराठी विद्यापीठ' तयार होण्याच्या सुमारास त्याच सारस्वताची चौथी आवृत्ति विस्तृत आणि अधिकृत पुरवणीसह बाहेर पडत आहे! आज आमच्यासमोर परीक्षणार्थ असलेली पुरवणी म्हणजे एक स्वतंत्र ग्रंथच आहे! मोठ्या आकाराची (डेमी) अडीचशें पानांची ही 'पुरवणी' पुणें विद्यापीठाच्या मराठी विभागाचे प्रमुख डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनीं लिहिली आहे. ही पुरवणी धरून हा वाङ्मयेतिहास १०८० पानांचा झाला आहे! विलायतेंतील हवेल्या पाहून बसल्या जागीं हळहळणारांची गोष्ट वेगळी; पण साध्याभोळ्या मराठीचा छोटासा प्रपंच लक्षांत घेतां, नव्या मजल्यासह उभारलेला हा 'सारस्वता'-चा इमला, जिज्ञासूंना आणि परीक्षार्थी अभ्यासकांना पुरून उरण्याइतका ऐसपैस आहे यांत शंका नाहीं.

मराठी वाङ्मयाला पहिलेपहिले इतिहासकार लाभले ते अर्थातच विद्यापीठाबाहेरचे होते. पांगारकर प्रायः हरिभक्तिपरायण होते. सरवटे हे पुण्या-मुंबईसारख्या विद्येच्या तीर्थांपासून दूरच्या गांवीं राहणारे आणि वकिलीसारखा व्यवसाय करणारे! भावे हे प्राधान्येंकरून इतिहाससंशोधक होते. 'मराठी गद्याचा इंग्रजी अवतार' लिहिणारे पोतदार विद्यापीठांत असले तरी इतिहासाचे प्रोफेसर आणि संशोधक होते. मराठीचे कोशकार व भाषाशास्त्रकारहि प्रायः विद्यापीठाबाहेरचें काम करीत होते. प्रतिकूल परिस्थितींत, लपतछपत, मराठीच्या अभिमान्यांनीं जोडलेल्या या अभ्यासधनांत, आज मराठी विद्यापीठाच्या अधिकृत संशोधकांकडून त्यांच्या पदास साजेशी भर या ग्रंथाच्या द्वारें पडत

आहे, हें या पुरवणी-ग्रंथाचें अभिनंदनीय वैशिष्ट्य होय. पुणें विद्यापीठाचा ‘ मराठी विभाग ’ हा केवळ परीक्षा घेणारा विभाग नसून ज्ञानांत भर घालणारा विभाग आहे, याचा हा ग्रंथ हा एक पुरावा होय.

तथापि, हा ग्रंथ पुणें विद्यापीठानें प्रकाशित केला आहे असें मात्र नाहीं. तो ‘सारस्वत’कारांचे कर्तव्यतत्पर चिरंजीव श्री. राजाभाऊ भावे यांनीं प्रकाशित केला आहे. हें काम किती जोखमीचें होतें याचा उल्लेख डॉ. तुळपुळे यांनीं आपल्या ‘ मनोगतां ’त केला आहे. भावे यांचें ‘ महाराष्ट्र-सारस्वत ’ म्हणजे केवळ संशोधनाची जंत्रीहि नव्हे कीं शालोपयोगी इतिहासहि नव्हे. संशोधन, देशाभिमान आणि भाषावैभव या तिहींनीं मूळचा प्रचंड ग्रंथ विभूषित आहे. त्याचा डौल आणि त्यांत झळकणारें त्याच्या शिल्पकाराचें व्यक्तिसौष्ठव बिघडूं न देतां त्याची वाढ आणि डागडुजी करणें सोपें नव्हतें. स्वभाषाप्रेमाखातर थोडी अतिशयोक्ति क्षम्य असेल, तर ताजमहालाची डागडुजी करण्यांतलाच तो प्रकार होता, असेंहि म्हणतां येईल ! संशोधन हा एक विषय असा आहे कीं, केवळ मूळ कृतीवरील परिचयजनित लोभाखातर ग्रंथ आहे तसाच ठेवणेंहि शक्य नव्हतें ! जागजागीं टीपा घुसडणेंहि इष्ट नव्हतें. अशा परिस्थितींत डॉ. तुळपुळे यांनीं अनेक पर्यायांचा विचार करून अखेर ग्रंथाला जें स्वरूप देण्याचें ठरविलें, तें त्यांच्या संशोधकत्वाची तर साक्ष पटवीतच आहे, पण त्याखेरीज ज्येष्ठ ग्रंथकाराबद्दलची आदरभावना आणि ग्रंथरचनेंतील सौंदर्यदृष्टि यांचीहि ग्वाही देत आहे. इतिहास म्हणजे वंशावळी आणि सनावळ्या यांची एकत्र केलेलीं अनंत चिटोरीं नसून, एकजीव आणि घाटदार अशी इमारत असेल, तर भावे यांच्या भव्य सारस्वतशिल्पाची तुळपुळे यांनीं डागडुजी केली नसून वाढ केली आहे, असेंच म्हणावें लागेल.

भावे, सरवटे, पांगारकर, आजगांवकर यांनीं एकेकट्याच्या बळावर मराठी वाङ्मयेतिहासाची जी विशाल भूमि तयार करून ठेवली, तिची निर्मत्सरपणें थोरवी ओळखून व तिचा उपयोग करून, पुढें पाऊल टाकण्याऐवजीं, केवळ अनुकरणप्रधान कागदी योजना करण्याकडेच विद्वानांचा आज अधिक कल दिसून येतो. आणि हें लक्षांत घेतल्यासच डॉ. तुळपुळे यांच्या ‘ मनोगतां ’तील पुढील उद्गारांची संगति लागते. ते म्हणतात : “ बारा मजली इमला रचण्याचे मनोरथ अनेकांनीं बाळगले, परंतु राजकारणाच्या धुमाळींत ते कोठच्या कोठें नाहींसे होऊन, आज पांचशें विटांचें साधें झोपडें बांधण्यासहि जोगवा मागावा लागत आहे. तेव्हां ‘महाराष्ट्र-सारस्वत’ हा ग्रंथ अजून तरी अद्वितीय असून त्याची उपयुक्तता वाढविणें निकडीचें होतें, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. ”

‘महाराष्ट्र-सारस्वत’कारांच्या कार्याच्या थोरवीची स्पष्ट जाणीव ठेवूनच डॉ. तुळपुळे यांनीं ही पुरवणी लिहिली आहे. किंबहुना, त्या ग्रंथास पुरवणी जोडण्यांतच त्यांच्या मनांतील मूळ ग्रंथाविषयींची आदरबुद्धि दिसून येते.

महाराष्ट्र-सारस्वताविषयींचें ज्ञान ‘ अद्ययावत् ’ करतांना, कोठें तरी आरंभस्थान ठरविणें भाग आहे. आणि त्या दृष्टीनें ‘ महाराष्ट्र-सारस्वत ’ ही या कार्याची एक प्रमाण-मर्यादा मानणें सयुक्तिक आहे. ‘ सारस्वत ’कारांच्या मूळ ग्रंथास ही पुरवणी जोडतांना कांहीं ठिकाणीं ‘सारस्वत’कारांना विरोधहि करण्याचे प्रसंग येणें अपरिहार्य होतें. डॉ. तुळपुळे यांच्या आदराच्या व सौजन्याच्या कसोटीचींच तीं स्थळें आहेत ! त्या ठिकाणीं ते पूर्णपणें कसोटीस उतरले आहेत. विरोध करतांना किंवा मतभेद दाखवितांना मूळ लेखकाच्या प्रामाणिकपणाविषयींच साशंकता दाखविण्याची अलीकडे नामांकित टीकाकारांतहि वृत्ति दिसते. अभ्यासाच्या दृष्टीनें ती अत्यंत घातक आहे. डॉ. तुळपुळे यांनीं सारस्वत-कारांशीं ज्या प्रांजळ पद्धतीनें मतभेद दाखविला आहे, ती पद्धति या दृष्टीनें अत्यंत अभिनंदनीय आहे. अभ्यासाची शास्त्रशुद्ध पद्धति व परंपरा निर्माण होण्यास अशीच पद्धति व वृत्ति पाहिजे. प्रा. न. र. फाटक यांच्या अलीकडील कांहीं ग्रंथांतून जी रणधुमाळी उदय पावली आहे, ती पाहिली म्हणजे डॉ. तुळपुळे यांच्या पद्धतीचें मुद्दाम स्वागत करावेंसें वाटतें. उदा०, ‘ सारस्वत ’-





कारांनीं महानुभावांविषयीं जे विचार प्रकट केले ते अपूर्ण ठरले आहेत. त्या काळांतील वातावरण महानुभावीय वाङ्मयास प्रतिकूल बनलें होतें, एवढेंच डॉ. तुळपुळे यांनीं नमूद केलें आहे. 'सारस्वत 'कारांच्या मतांचा अपुरेपणा पटण्यापुरते उल्लेख करून डॉ. तुळपुळे यांनीं लगेच 'सारस्वता'-नंतर झालेल्या अभ्यासाचा सुसंगत सारांश दिला आहे. शास्त्रशुद्ध अभ्यासास एवढेंच पुरें आहे. वादग्रस्त विषयांतील शुद्ध ज्ञानाचे कण डॉ. तुळपुळे यांनीं 'निरंग' मनानें वेंचिले आहेत. इतरांच्या मतांचें नुसतें संकलन न करतां स्वतःचें निर्णायक मतहि त्यांनीं अनेक वादग्रस्त विषयांत सांगितलें आहे. येथें आत्मविश्वास आहे, पण अभिनिवेश नाहीं. म्हणून त्यांच्या मताविषयीं साहजिकच अभ्यासकास आपुलकी वाटते. तें विचारार्ह आहे, हें तात्रडतोब पटतें.

या २५० पृष्ठांच्या 'पुरवणी'त कांहीं भाग अगदीं स्वतंत्र आहे. त्याचा मुद्दाम निर्देश केला पाहिजे. उदाहरणार्थ, 'मराठी भाषेची पूर्वपीठिका' हें सर्व प्रकरण अगदीं स्वतंत्र आहे. 'सारस्वत 'कारांचा त्यास नांवापुरताहि आधार नाहीं. परंतु सारस्वताच्या अभ्यासास तो आवश्यक आहे. तसेंच महानुभावांचा पंथ, तत्त्वज्ञान, आचारधर्म, आद्यग्रंथ (प्रकरण ३ व ४), दक्षिण हिंदुस्थानांतील कवि (प्र. २१), श्रीधर (प्र. २३) हीं प्रकरणें डॉ. तुळपुळे यांचीं स्वतंत्र आहेत. कांहीं प्रश्नांसंबंधीं झालेल्या संशोधनानें 'सारस्वत 'कारांचीं अनुमानें डळमळण्यासारखे वातावरण निर्माण झालें आहे. उदा. मुकुंदराजाचें स्थल. मुकुंदराज 'सारस्वत'कारांच्या मतें मध्यप्रांतींचा होय. अलीकडे तो मराठवाड्यांतील ठरण्याचा संभव निर्माण झाला आहे. दोन्हीं मतांचे आधार देऊन डॉ. तुळपुळे यांनीं स्वतःचें मत मोठ्या सावधपणें असें दिलें आहे कीं, "मुकुंदराज हे आंबेजोगाईचे (मराठवाड्यांतील) असावे असें मानण्याकडे मनाचा कल होतो." (पृ. ८५१). महानुभाव-पंथाच्या अप्रियतेचीं '-सारस्वत 'कारांनीं व इतरांनीं दिलेलीं कारणें देऊन डॉ. तुळपुळे यांनीं तीं समर्पक नसल्याचें त्या पंथांतील ग्रंथाधारेंच दाखविलें आहे. त्यांच्या मतें पंथाचे प्रेरक व संस्थापक यांच्या आचारांत समाजाच्या दृष्टीनें जें विपरीतत्व आलें तेंच अप्रियतेचें कारण होय. महानुभावांच्या तत्त्व-ज्ञानांत समाजविघातक असें कांहीं नाहीं हें 'पुरवणी'-कर्त्यांनीं थोडक्यांत व स्पष्टपणें दाखविलें आहे. "ज्ञानेश्वरीची 'राजवाडे-प्रत' हीच सर्व उपलब्ध प्रतींत प्राचीनतम प्रत होय" (पृ. ८९२); "ज्ञानेश्वरींतील नीतिमीमांसेच्या मुळाशीं कोणताहि सामाजिक हेतु नाहीं. अध्यात्म किंवा परमार्थ हाच त्यांतील प्रतिपाद्य विषय आहे." (पृ. ८९८); "नामदेव तरुणपणीं दरोडेखोर नव्हते" (पृ. ९०४); "सेना न्हावी हा मूळचा महाराष्ट्रीय नव्हे" (पृ. ९१२); "मुक्तेश्वराचा जन्म शके १५३१ मध्यें झाला. लीलाविश्वंभर हें मुक्तेश्वराच्या उपास्यदैवताचें नांव होय, त्याच्या मातापितरांचें नव्हे" (पृ. ९४२); "शके १५२० हा तुकारामाचा जन्मकाल" (पृ. ९६०); "तुकाराम व शिवाजी यांची भेट झाली होती" (पृ. ९६१); "समर्थ-शिवरायांचा गुरुशिष्यसंबंध शके १५७१ मध्यें जडला व तो तीस वर्षें अव्याहत चालू राहिला" (पृ. ९६९), इत्यादि मतें डॉ. तुळपुळे यांनीं स्वतःस मान्य म्हणून दिलीं आहेत. आणि त्यांविषयीं विरोधकांच्या आधारांची चिकित्साहि केली आहे. परंतु कांहीं मतांच्या बाबतींत मात्र त्यांनीं ही पद्धति ठेविलेली दिसत नाहीं. उदा., ज्ञानेश्वरांनीं ज्ञानेश्वरी व अमृता-नुभव या ग्रंथांखेरीज इतर किरकोळ रचना (अभंग वगैरे) केली नसावी या मतास त्यांनीं 'अंतःकरण-प्रवृत्ति' एवढाच आधार दिला आहे (पृ. ८८९). यामुळें वाचकास प्रणयी दुष्यंताच्या आत्मनिष्ठ जातिसंशोधनाची आठवण होण्याचा संभव आहे ! अंतःकरण-प्रवृत्तीनें ऐतिहासिक निर्णय करणें भयावह असतें, हें डॉ. तुळपुळे यांना सांगायला हवें असें नाहीं. अभ्यासकास गोंधळांत टाकणारी अशींहि कांहीं विधानें 'पुरवणी'त आहेत. उदा. "नामदेव आंवढ्या-चे राहणारे असावे असें दिसतें" (पृ. ९०९). "नाथांची हयात ६६ वर्षांची ठरून ग्रंथरचनेस त्यांना भरपूर अवसर मिळतो" (पृ. ९२७). "एकनाथांचा दशमस्कंध उपलब्ध असल्याचें प्रा. बनहट्टी सांगत असून, तो अद्यापि अप्रसिद्ध आहे. अर्थात् एकनाथांनीं दशमस्कंधावर टीका





रचल्याचें ऐकिवांत नाहीं व जरी रचिली असली, तरी ती हीच होय असें म्हणण्यासहि आधार नाहीं. " (पृ. ९२८) या विधानांतून प्रा. ननहट्टी यांच्या वाङ्मयीन प्रामाणिकपणासंबंधीं चुकून का होईना पण संशय सूचित होत नाहीं का ? " तुकारामाची हयात ५२ वर्षांची कल्पून, त्याचीं २१ वर्षें प्रपंच आणि ३० वर्षें परमार्थ अशी थोडी विषम विभागणी करणें अधिक बरें ! " (पृ. ९६०) पण हयातीसारखा महत्त्वाचा कालविषयक प्रश्न कल्पनेनें कसा सुटेल ?

वाङ्मयेतिहासास पुरवणी जोडतांना धोरणाची थोडी धरसोडहि झालेली दिसते. कांहीं ठिकाणीं ' सारस्वत 'कारांनीं दिलेल्या 'facts' बद्दलच्या चुका साधार दुरुस्त केल्या आहेत. 'सारस्वत'कारांनीं जेथें ' मौन ' धारण केलें, तेथें माहितीच्या पूर्णतेसाठीं जरूर ती भर घातली आहे. ' सारस्वत 'कारांच्या अनुमानांची चर्चा पुरवणींत कांहीं ठिकाणीं आहे. तर कांहीं ठिकाणीं मूळ ग्रंथाच्या कक्षेंत असणें संभवनीय नव्हती ती माहितीहि दिली आहे. शिवाय या कक्षाबाह्य माहितीस कांहीं ठिकाणीं केवळ नामावळीचें स्वरूप आलें आहे. एखाद्या शतकांतील ग्रंथ व ग्रंथकार यांची नुसती जंत्री कितीहि परिश्रमपूर्वक केलेली असली, तरी तिला इतिहासाच्या हाडामांसा-अभावीं निर्जीवपणा येणारच. ग्रंथाचा परिचय करून देतांना कोठें कोठें उतारे दिले आहेत, परंतु कोठें ग्रंथाचें तेवढेंच महत्त्व असून एकहि उतारा नाहीं. ' श्रीधरचरित्रा 'च्या प्रस्तावनेंतील प्रा. पोतदार यांची ' संशोधन मूलगामी आहे ' अशी नुसती शिफारस करून भागविलें आहे (पृ. ९३५). डॉ. तुळपुळे यांनीं आपल्या " पांच संतकवी ' या ग्रंथाचा ' पुरवणी 'त उपयोग करणें अगदीं स्वाभाविक आहे. परंतु कांहीं ठिकाणीं ' पांच संतकवी ' या ग्रंथांतील मतें उद्धृत करून तेथील आधार मात्र पुरवणींत गाळलेले आढळले. उदा०, " तुकाराम व शिवाजी यांची भेट शके १५७१ च्या ज्येष्ठानंतर लौकरच झाली असली पाहिजे असें वाटतें " असें पुरवणींत म्हटलें आहे (पृ. ९६१). ' पांच संतकवी ' या ग्रंथांत या मतास स्पष्ट आधार दिला आहे. ' पांच संतकवि ' या ग्रंथांतील बराच महत्त्वाचा भाग या पुरवणींत फार उपयुक्त ठरला असता, असें आम्हांस वाटतें. भावे यांचीं कोणतीं मतें निखालस बदलणें जरूर आहे, त्याचा सारांश पुरवणींत अतिशय आवश्यक आहे.

पण येथवर निर्दिष्ट केलेल्या उणीवा आणि नमूद केलेल्या सूचना म्हणजे एक प्रकारें चांगल्या वस्तुला ' तूं अधिक चांगली कां नाहींस ? ' म्हणून विचारण्यांतलाच प्रकार वाटण्याचा संभव आहे. इतिहासाचार्य राजवाडे यांनीं आपल्या एका खंडाच्या प्रस्तावनेंत, ' गुलाब अधिक गुलाबी हवा होता ' अशा जातीची तक्रार करणाऱ्या रसिकांची तुलना ' रांगोळ्या काढल्या नाहींत ! ' ' उदबत्त्या लावल्या नाहींत ! ' म्हणून फुरंगटणाऱ्या विहिणीशीं केली आहे. डॉ. तुळपुळे यांस वरील आक्षेपांची तशीच संभावना करावीशी वाटली तर नवल नाहीं, इतका उद्योग आणि सायास, त्यांच्या ग्रंथाच्या पानापानांत दिसून येत आहे. '-सारस्वत 'कार भाव्यांची प्रसन्नता आणि पुरवणीकार तुळपुळ्यांचा काटेकोरपणा यांमुळें या प्रचंड वाङ्मयेतिहासास एक प्रकारची स्वयंपूर्णता प्राप्त झाली आहे.

प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या यथार्थ अभ्यासास रसिकता, सश्रद्धता, आणि चिकित्सकता या तीन अगदीं भिन्नप्रकृति गुणांचें एकत्र वास्तव्य आवश्यक आहे असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाहीं. मूळ ग्रंथाची भूमिका प्राधान्येंकरून रसिकतेची आहे. आणि 'पुरवणी'कार तुळपुळे हे एकीकडून अध्यात्मवादी रानड्यांचे शिष्य, तर दुसरीकडून डॉ. कत्रे यांच्यासारख्या विख्यात भाषाशास्त्रज्ञांचे शिष्य ! अशा प्रकारें वरील तीनहि भिन्नप्रकृति गुण या ग्रंथाच्या वांट्याला आले आहेत, असेंहि म्हणतां येईल. तीस वर्षांपूर्वींच्या मराठीच्या विद्यार्थ्यांच्या मानानें आजचे विद्यार्थी अधिक दैववान् आहेत, तसेंच आणखी तीस वर्षांनंतरचे विद्यार्थी साधनसमृद्धीच्या बाबतींत याहूनहि अधिक दैववान् होतील, अशी आशा या ग्रंथामुळें खास वाटूं लागेल.

—प्रा. श्रीकृष्ण के. क्षीरसागर





ग्रंथसमीक्षण

तत्त्वज्ञानावरील व्याख्यानें : श्रीमंत प्रतापशेट, अमळनेर. प्रकाशक : प्रा. मा. रा. ओक, एम्. ए., तत्त्वज्ञानमंदिर, अमळनेर (पूर्व खानदेश). १९५१ डिसेंबर. मूल्य रु. ३.

वेदान्तसिद्धान्ताचें एक वैशिष्टयपूर्ण विवेचन

अमळनेरचे दानशूर श्री. प्रतापशेट यांस तत्त्वज्ञानविषयाचें खरेंखुरें प्रेम आहे. त्यांचे गुरु कै. श्री. सावळाराम नाईक यांस तत्त्वज्ञानविषयक गूढ प्रश्नांचा विचार करण्यास लागते अशा दर्जाची बुद्धिमत्ता व तद्विषयक निष्ठा होती. श्री. प्रतापशेट यांनीं श्री. सावळाराम मास्तर यांचेपाशीं तत्त्वज्ञानाचे धडे घेतले. ते त्यांना बौद्धिक दृष्टीनें पटले व सामान्यतः तत्त्वज्ञानविषयक आस्था त्यांच्या मनांत इतकी उत्पन्न झाली कीं, तत्त्वज्ञानाचें उच्च संशोधन व अभ्यास यांच्याकरितां लक्षावधि रुपये खर्च करून ते अमळनेर येथें ' तत्त्वज्ञानमंदिर ' ही संस्था चालवीत आहेत. तद्व्यतिरिक्तहि तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासास मदत म्हणून अनेकांस अनेक प्रकारें त्यांनीं मदत केली आहे. गतवर्षी पुणें येथें झालेल्या तत्त्वज्ञान-अधिवेशनासहि त्यांचें बहुमोल साहाय्य झालें.

तत्त्वज्ञानमंदिराचे मुख्य अधिकारी प्रा. मलकानी हे मुंबई व केंब्रिज विद्यापीठाचे पदवीधर असले, तरी श्री. सावळाराम मास्तर व श्री. प्रतापशेट यांच्या वेदान्तविषयक विचारसरणीचाच ते आपल्या अनेक पुस्तकांतून व भाषणांतून पुरस्कार करतात. प्रस्तुत लेखक अनेक वर्षांपूर्वी अमळनेर येथें ' तत्त्वज्ञानमंदिरां 'त संशोधनाचें शिक्षण घेत असतां व नंतर तत्त्वज्ञान-परिषदांच्या अधिवेशनांतहि श्री. मलकानी यांच्याशीं विचार-विनिमय करण्याची संधि त्यास आली व कांहींशा मर्यादित दृष्टिकोनाची परंतु सुसूत्र व स्पष्ट अशी प्रतापशेटजींची तत्त्वज्ञानांतील भूमिका आहे, असें त्याचें मत बनलें. तेंच मत या ग्रंथाच्या वाचनानें दृढ होत आहे.

वेदान्ताचे जे मुख्य सिद्धान्त—ब्रह्माशिवाय दुसरें कांहीं नाहीं, ब्रह्म व आत्मा एकच आहेत, ज्ञान जरी उपयुक्त असलें तरी ज्ञानाबरोबर वृत्तीचीहि आत्मानुभवास आवश्यकता आहे—ते सर्व प्रतापशेट यांस मान्य आहेत. परंतु त्या भूमिकांचा बरोबर अर्थ व त्या सिद्ध करण्याची पद्धति यांबाबत त्यांच्या विचारप्रणालिकेचें वैशिष्ट्य आहे.

ग्रंथकाराचीं महत्त्वाचीं प्रमेयें संक्षिप्त रीतीनें मांडावयाचीं तर तीं खालीलप्रमाणें मांडता येतील :

" इंद्रियांचा अनुभव प्रत्यक्ष असतो, परंतु त्यांत जाणीव नसते. बुद्धि परोक्ष असते, परंतु तीच अनुभवाला अर्थ देऊं शकते. अहंभाव ज्यांत असतो, तें ज्ञान द्रष्ट्याचें व अहंभावविरहित जें ज्ञान तें साक्षीचें. बुद्धीची चूक ज्याला समजते तें ज्ञान होय. अनुभव व समाधान या दोन गोष्टी भिन्न नसून अनुभव समाधानरूपच असतो. इंद्रियानुभवावांचून, ' मी ब्रह्म आहे ' अशी किती जरी

अमळनेर येथील ' तत्त्वज्ञानमंदिर ' या अनन्यसाधारण संस्थेचे संस्थापक व आधार श्रीमंत प्रतापशेट यांनीं १९४२ पासून ' तत्त्वज्ञानमंदिर ' या संस्थेंत जीं व्याख्यानें दिलीं तीं ५१ व्याख्यानें संकलित करून प्रस्तुत पुस्तकाच्या रूपानें प्रसिद्ध झालीं आहेत. स्वतःच श्री. प्रतापशेटजी यांनीं आपल्या निवेदनांत म्हटल्याप्रमाणें, त्यांचा व्यवसाय भिन्न असल्यामुळें त्यांचें वेदान्तविषयाचें पद्धतशीर असें अध्ययन झालेलें नाहीं. तरी पण दीर्घकालीन चिंतनानें आणि सूक्ष्म मननानें त्यांनीं वेदान्तशास्त्रांतील सिद्धान्तांची एक वैशिष्टयपूर्ण नवी मांडणी करण्याचा प्रस्तुत व्याख्यानांतून प्रयत्न केलेला असून त्यांनीं एक स्वतःचें ' तत्त्वज्ञान ' बसविलें आहे. प्रस्तुत स्थळीं श्री. प्रतापशेटजींच्या या ' तत्त्वज्ञाना 'चा संक्षिप्त परिचयपरामर्श प्रा. प्र. रा. दामले आणि श्री. द. वा. जोग यांनीं घेतलेला आहे. प्रा. दामले हे पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचे विशेष व्यासंगी, तर श्री. जोग हे वेदान्तशास्त्राचे व्यासंगी. अशा दोन व्यासंगी बैठकींवरून श्री. प्रतापशेटजी यांच्या या व्याख्यानांचें केलेलें मूल्यमापन वाचकांस उद्बोधक वाटेल. —का. सं.





कल्पना केली तरी तिच्यांत जगताचा अंतर्भाव होणार नाहीं आणि आपणांस ब्रह्माच्या व जगताच्या वास्तविक ऐक्याची कल्पना येणार नाहीं. ईश्वराप्रमाणेंच 'सत्ता' (Reality) ही सर्वव्यापी असल्यानें कोठल्याहि अस्तित्वाशीं विरोधी नाहीं. तत्त्वबुद्धि म्हणते कीं निसर्गांत, मूळ वस्तुस्थितींत विरोध किंवा दुःख नाहीं. विरोध वा दुःख आपल्या संकुचित व सापेक्ष दृष्टीचाच परिणाम आहे. अनुभव आत्मरूप आहे. ज्ञान येतें, जातें. उलट, अनुभव आपणांपाशीं कायम असतो. जर क्रियांचें अथवा वस्तूंचें नैसर्गिक स्वरूप आणि त्यांचें ज्ञान झाल्यानंतर होणारें विकृत किंवा कृत्रिम स्वरूप-या गोष्टी आपण चांगल्या तऱ्हेनें समजावून घेतल्या तर इतर कोणतीहि गोष्ट जाणण्याची आवश्यकता उरणार नाहीं. ज्ञानावांचून अज्ञान जाणार नाहीं. 'सार्थकता' ज्ञानांतच आहे. सहजस्थिति म्हणजे सदेह अमरत्व आहे. त्यांत शरीराचा अभाव नाहीं, शरीराच्या कल्पनेचा अभाव आहे. मोक्षाचा आणि 'विलीन' होण्याचा संबंध नाहीं. व्यवहारांत बुद्धीचे प्रश्न सुटल्यानंतर जशी निःशंकपणाची स्थिति होते तशीच स्थिति म्हणजे मोक्षाचें स्वरूप होय."

या विवेचनांतील पहिलें अडचणीचें स्थान म्हणजे अनुभव, ज्ञान, बुद्धि व इंद्रियें यांच्या केलेल्या व्याख्या हें होय. बुद्धि खरोखर परोक्ष असेल, तर ती इंद्रियानुभव अर्थवान् कसा करूं शकेल? बुद्धीची चूक ज्ञानांत समजते या विधानाचा खरा अर्थ काय? ज्ञान येतें, जातें व अनुभव आपणांपाशीं राहतो या विधानावरून ज्ञान व अनुभव हीं अगदीं वेगळीं अस्तित्वें आहेत असें वाटतें. पण तसें खरोखर आहे काय? 'क्रियांचें किंवा वस्तूंचें नैसर्गिक स्वरूप व ज्ञानानंतर होणारें त्यांचें विकृत स्वरूप' असली शब्दयोजना तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांत सर्वसाधारण असली तरी विचाराअंतीं सदोष ठरते. ज्ञानानें खरोखरीं वस्तूला स्वरूप येतें, अर्थ येतो. मग ज्ञान विकृत कसें? 'नैसर्गिक स्वरूप' या शब्दप्रयोगाला कांहीं अर्थ आहे का? कॅंटच्या Noumenon-Phenomenon (परतत्त्व-अपरतत्त्व) या द्वंद्वाबद्दल जी अडचण किंवा Realism (वस्तुवाद) याबद्दल जी अडचण तीच येथेंहि अनुभवास येते.

वर उल्लेखिलेल्या अडचणींशिवाय वेदान्तशास्त्राच्या ज्या मुख्य भूमिका संमत म्हणून या विचारसरणींत घेतल्या आहेत, त्याहि वस्तुवादी (Realistic), जडवादी (Materialistic) व अनेकसत्तावादी (Pluralistic) दृष्टिकोनांतून विवाद्य आहेत. पाश्चात्त्य व पौर्वात्य दोन्हींहि तत्त्वज्ञानांच्या इतिहासाचें नीट अवलोकन केल्यास एकंदर आध्यात्मिक तत्त्वविचारांचा पगडा तत्त्वज्ञानविषयक विचारसरणीवर अधिक दिसला, तरी वस्तुवादी, जडवादी व अनेकसत्तावादी दर्शनांतील भूमिका विचारार्ह आहेत असें पटल्याशिवाय राहत नाहीं. त्या दृष्टीनें प्रतापशेट यांच्या ग्रंथाचें परीक्षण केल्यास त्यांत अनेक वादग्रस्त प्रश्नांचा विचार करावा लागेल व त्यांत सर्व वेदान्ताबद्दल साधारण चर्चा करावी लागेल. पण तो महत्त्वाचा विषय येथें हातीं घेतां येण्यासारखा नाहीं.

या ग्रंथापुरतें थोडक्यांत सांगणें तें इतकेंच कीं वेदान्तविचारांची सुसूत्रता, बौद्धिक उंची व कौशल्य यांचा प्रत्यय येईल अशा प्रकारें वेदान्तसिद्धान्ताचें एक वैशिष्ट्यपूर्ण संक्षिप्त विवेचन यांत आहे. कांहीं अडचणींचीं ठिकाणें सोडून दिलीं तर ग्रंथांतील विवेचनांत मोलाचे विचार आढळून येतात. त्यांपैकीं कांहीं असे : 'ईश्वराप्रमाणेंच सत्ता सर्वव्यापी असल्यामुळें कोठच्याहि अस्तित्वास विरोधी नाहीं', 'इंद्रियांवांचून ब्रह्माचा अनुभव संपूर्ण होत नाहीं', 'ज्ञानावांचून अज्ञान जाणार नाहीं', 'मोक्षाचा आणि 'विलीन' होण्याचा संबंध नाहीं'-हे होत. वेदान्ततत्त्वज्ञानाचें रचनात्मक व विवेचक स्वरूप यावरून प्रत्ययास येतें. व्यावहारिक दृष्ट्या अभिनंदनीय गोष्ट अशी कीं, तत्त्वज्ञानासारख्या सामान्यतः रूक्ष वाटणाऱ्या व कठीण अशा विषयाबद्दलहि इतकी आपुलकी व निष्ठा ग्रंथकाराच्या ठिकाणीं असावी. आजच्या रुपये-आणे-पैच्या जगांत एका धनिकानें वेदान्तविद्येचें अध्ययन निष्ठेनें करावें व ती ज्यांच्याकडून प्राप्त झाली त्यांच्याबद्दल-'ज्यांनीं मला या पुस्तकांत लिहिलेलें तत्त्वज्ञान मोठ्या आस्थेनें व कळकळीनें

शिकविलें व मला–ज्ञानहीन पशूला–मनुष्यांत आणलें ते माझे परमपूज्य गुरु' असे उद्‌गार काढावे ही अतिशय कौतुकाची व आदरणीय गोष्ट होय.

ग्रंथाची भाषा सुबोध व घरगुती आहे. लेखकाच्या प्रतिपादनांत गोंधळ नाहीं. परंतु समजावून सांगितल्याशिवाय वाचकांस समजेल अशी विवेचन-पद्धति नाहीं. त्या बाबतींतहि आपल्याकडील तत्त्वज्ञानपर ग्रंथांप्रमाणें या ग्रंथाच्या अध्ययनाकरितां गुरूची आवश्यकता आहे. कांहीं कांहीं विभाग तर फारच कठीण वाटतात. शक्य असल्यास, दुसरी आवृत्ति काढण्याची संधि येईल तेव्हां तत्त्वज्ञानांत अनभिज्ञ असलेल्या वाचकांस समजूं शकेल असें सविस्तर विवेचन करावें, अशी सूचना करावीशी वाटते.

––प्रा. प्र. रा. दामले

' साक्षी 'चा विचार

बाणभट्टानें लिहिलेल्या कादंबरींत शुकनासाच्या उपदेशांत लक्ष्मीच्या प्रतापाचें वर्णन केलेलें आहे. लक्ष्मीच्या मदानें माणूस माणुसकी सोडून पशु-कोटीला कसा जातो याचें वर्णन करून ' सरस्वती-परिगृहीतम् ईर्ष्यया इव न आलिङ्गति जनम् '– (सरस्वतीनें ज्यावर अनुग्रह केला आहे, त्याला लक्ष्मी ईर्ष्येनें आलिंगन देत नाहीं) असें म्हटलेलें आढळतें. पण लक्ष्मीवान्–श्रीमान्–मनुष्याला सरस्वती वश होऊं शकत नाहीं असें मात्र नाहीं हें प्रस्तुत पुस्तकावरून दिसून येईल.

ग्रंथांतील व्याख्यानें जशींच्या तशीं दिलीं गेलीं असल्यास, पुनः एकदां असा प्रयोग करून पाहावा कीं हीं व्याख्यानें श्रोत्यांच्या पुढें वाचून दाखविण्यांत यावीं, तीं किती जणांना कळलीं हें विचारून पाहावें, म्हणजे हीं व्याख्यानें किती सुबोध झालीं आहेत त्याचा सहजच निकाल लागेल! भामती, चित्सुखी, सिद्धान्तबिन्दु, अद्वैतसिद्धि ह्या ग्रंथांचे अभ्यासक जर श्रोते असतील तर त्यांना ह्या मराठींत लिहिलेल्या व्याख्यानांचा कांहीं एक उपयोग नाहीं. कांहीं ठिकाणीं विद्वान् न्यायशास्त्री-सुद्धां व्याख्यान ऐकत असतांना अडल्याविना राहणार नाहींत. उदा०, पान ९८ पाहा–" प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव या तिन्ही अभावांच्या दृष्टीनेंच जें उत्पन्न झालें नाहीं त्यालादेखील आपण अभावाचा अर्थ लावून देतों. वास्तविक पाहूं जातां अत्यंताभावाचा अर्थ असा समजला पाहिजे कीं, जो पदार्थ उत्पन्नच झाला नाहीं. " म्हणजे ह्यांच्या व्याख्येप्रमाणें अत्यंता-भावाचीं उदाहरणें म्हणजे खपुष्प, वन्ध्यापुत्र हीं ठरतील. पण वेदान्तशास्त्रांत चतुर्विध अभावांचा त्रिविध परिच्छेदांत अंतर्भाव होतो असें दाखविलें जातें व ब्रह्म हें त्रिविधपरिच्छेदशून्य आहे असें सिद्ध केलेलें आहे. देशतः, वस्तुतः आणि कालतः अनन्त असें ब्रह्म म्हटलें जातें त्या वेळेस (प्रागभावप्रध्वंसाभावाप्रतियोगित्वं कालतः आनन्त्यम् । अन्योन्याभावाप्रतियोगित्वं वस्तुतः आनन्त्यम् । अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं देशतः आनन्त्यम् ।) अत्यंताभावाचा अर्थ निराळा आहे. मुंबईत असलेल्या देवदत्ताचा पुण्यांत अत्यंताभाव आहे असें शास्त्रीय परिभाषेंत ठरतें. ब्रह्म हें सर्वव्यापी असल्यामुळें त्याचें देशतः आनन्त्य सिद्ध होतें. अशा रीतीनें वरील व्याख्यानांत ' अत्यंताभाव ' हा शब्द जेथें जेथें आला आहे तेथें तेथें खटकल्याविना राहत नाहीं.

तसेंच इंद्रियांच्या प्रत्यक्षत्वाबद्दलचा विचारहि सामान्य जनतेला आकलन व्हावयास कठिण आहे. व्याख्यानांतून " इंद्रियें आणि बुद्धि यांचें निरनिराळें काम आहे व तें स्वतंत्र आहे; इंद्रियांच्या ठिकाणीं प्रत्यक्षता निरंतरचीच आहे...केवळ इंद्रियांना मात्र प्रत्यक्षत्व म्हणजे ब्रह्म, आत्मा, परमात्मा म्हणजे निसर्ग यांचा अनुभव नेहमीं होत राहणारच आणि यालाच 'सहजस्थिति' असें म्हणतात " असें ठिकठिकाणीं सांगण्यांत आलें आहे. कोणता हि पदार्थ आधीं इंद्रियांनीं प्रत्यक्ष होतो, नंतर बुद्धीला त्याचें ज्ञान होतें. अनुभव म्हणजे प्रत्यक्षता व हा अनुभव अपरोक्षरूप असतो. ज्ञान हें बुद्धीच्या अटींनीं युक्त असतें म्हणून ज्ञान हें केव्हांहि परोक्षरूपच होय. जिच्यांत बुद्धि अजिबात बंद राहते आणि फक्त इंद्रियांचे व्यापार चालू राहतात तिलाच शेटजींच्या मतें ' सहजस्थिति ' असें म्हणतात. साक्षीचें स्वरूप, निरपेक्ष सहजस्थिति आणि बुद्धीची सापेक्ष स्थिति, सामान्यबुद्धि आणि तत्त्व-





बुद्धि, अनुभव आणि ज्ञान, ब्रह्माचा प्रत्यक्ष अनुभव इत्यादि कोणतींहि प्रकरणें वाचावयास घेतलीं तरी त्यांत वरील विषयच पुनः पुनः निरनिराळ्या उपपत्तींनीं व शंकासमाधानाच्या पद्धतींनीं विशद केलेला आढळून येईल. 'भेद नाहींतच अर्थात् भेदाचा अत्यंताभाव' असें ४९ व्या व्याख्यानांत लिहिलें आहे. येथें भेदाचा पूर्ण अभाव असें लौकिक भाषेंत लिहिलें असतें तर बरें झालें असतें. कारण अत्यंताभावाला पारिभाषिक अर्थ चिकटलेला आहे तो वाचकाच्या मनांत पहिल्याप्रथम उत्पन्न होतो आणि गोंधळ होतो.

कांहीं व्याख्यानें पान-दीडपानाचींच आहेत. त्या व्याख्यानांतील प्रत्येक वाक्याचें स्पष्टीकरण विस्तारपूर्वक केलें असतें तर बरें झालें असतें. 'साक्षीचा विचार' हा या व्याख्यानांतील मुख्य गाभा आहे. आणि खरें सदेह अमरत्व, ब्रह्माचा प्रत्यक्ष अनुभव आणि मोक्षाचा अर्थ हीं प्रकरणें म्हणजे तत्त्वज्ञानमंदिराचें शिखर गांठावयाच्या पायऱ्या आहेत. साक्षीचा विषय हा अत्यंत अवघड असून पांचजणांच्या मीटिंगचा दृष्टान्त घेऊन तो विषय जसा सुंदर विवेचिला आहे तसेंच विवेचन एक-दीड पानांच्या व्याख्यानांचेंहि करावयास पाहिजे होतें. म्हणजे ग्रंथाचें मोल वाचकाच्या दृष्टीनें अधिक वाढलें असतें.

वस्तूच्या अस्तित्वाचा अनुभव केवळ इंद्रियांनाच असतो. बुद्धीला त्याचें फक्त ज्ञान होतें. बुद्धीला अस्तित्वाचा बोध होत नाहीं. ती इंद्रियांच्या अनुभवाला गुण लावून त्या अनुभवाचें ज्ञान करून घेते. तसेंच 'वेदान्तशास्त्राच्या मननीय अशा दोन महत्त्वाच्या गोष्टी' या ३१ व्या व्याख्यानांतील प्रतिपाद्य विषय वाचकांनीं नीट मनन करून ठेवण्यासारखा आहे. तो विषय नीट लक्षांत आल्यावर बाकीचीं व्याख्यानें चांगलीं ध्यानांत येतील. ह्या मौलिक ग्रंथाचे वाचक अधिकारी (वेदान्तशास्त्रांत निष्णात) पाहिजेत. मराठींत वेदान्त सांगितला आहे म्हणून तो सर्वांना कळेल अशी जर कोणी आशा बाळगील तर ती फोल होईल. तरी पण एकंदरींत सद्गुरु श्री सावळाराम यांच्या सच्छिष्यांनीं हा ग्रंथ लिहून गुरूंचें वाङ्मयीन श्राद्ध केलें आहे, त्यामुळें ते स्वतः कृतार्थ होतीलच आणि वेदांतशास्त्रवेत्त्यांनाहि त्यांचा ग्रंथ वाचून समाधान प्राप्त होईल.

—आचार्यभक्त द. बा. जोग

आन्तरराष्ट्रीय समाजवाद— श्री. केशव गोरे

चेतना प्रकाशन लि. १९५१. किंमत रु. पांच.

'आंतरराष्ट्रीय समाजवाद' हें एक नीटसपणें लिहिलेलें पुस्तक आहे. निरनिराळ्या विषयांचा असा विवेचनात्मक परिचय करून देणाऱ्या पुस्तकांची मराठी भाषेंत आज फार आवश्यकता आहे. अशीं पुस्तकें लिहितांना लेखकावर साहजिकपणेंच कांहीं मर्यादा पडतात, ही जाणीव समीक्षकांनीं ठेवणें योग्य होईल. नवीन विषयाविषयीं जिज्ञासा असणारा परंतु इंग्रजींतून ज्ञान मिळविण्यास असमर्थ असलेला असा एक बराच मोठा वर्ग आज महाराष्ट्रांत अस्तित्वांत आहे. या वर्गासाठीं तीन-चारशें पृष्ठांच्या मर्यादेंत विषयाचें शक्य तितकें सांगोपांग परंतु आटोपशीर विवेचन करणें आवश्यक असतें. याहून सखोल अभ्यासाविषयीं उत्सुक असणारे लोक हे साधारणपणें इंग्रजी भाषेंतूनहि आपली ज्ञानाची तहान भागवूं शकतात. तीन-चारशें पृष्ठांच्या मर्यादेंत एखादा मोठा संपूर्ण विषय सांगावयाचा असला कीं, अर्थातच विवेचन कित्येक ठिकाणीं अगदींच त्रोटक होतें. कांहीं ठिकाणीं केवळ नामावलि सांगूनच समाधान मानून घ्यावें लागतें. अशा पुस्तकांत स्वतंत्र मांडणीचा भाग फारच थोडा असतो. इंग्रजी पुस्तकांतून घेतलेल्या माहितीच्या सुगम संकलनांतच लेखकाला आपलें कौशल्य दाखविण्यास काय तो वाव असतो. या पाश्चात्त्य पार्श्वभूमीमुळें भाषाशैलीवरहि इंग्रजी

अनुक्रमणिका





भाषेची अनुवादात्मक सांवट पडल्याखेरीज राहत नाहीं. ' आंतरराष्ट्रीय समाजवाद ' या पुस्तकांतहि हे सर्व दोष कमी-अधिक प्रमाणांत आढळून येतात; परंतु अशा पद्धतीनें लेखन करणाऱ्या लेखकांना आज हे दोष टाळतां येण्यासारखे नाहींत असेंच मी तरी मानतों. याच परिस्थितींतून आपली पुढें प्रगति व्हावयाची आहे. म्हणूनच अशा प्रत्येक पुस्तकाचें मनःपूर्वक उत्साहानें स्वागतच झालें पाहिजे. श्री. केशव गोरे यांनीं सुटसुटीत, सुबोध शैलीनें व रेखीव मांडणीनें समाजवादाचा विकास व निरनिराळ्या राष्ट्रांतील समाजवादी चळवळींचा इतिहास, ऐतिहासिक पार्श्वभूमीपासून अद्ययावत् सांगून एक स्पृहणीय कामगिरी बजावली आहे.

केवळ एका मराठी पुस्तकाचें स्वागत एवढ्याच दृष्टीनें पाहावयाचें म्हटलें, तर पुस्तकाचें समीक्षण येथेंहि पुरें करतां येण्यासारखें आहे. परंतु श्री. केशव गोरे यांच्या पुस्तकाचें स्वरूप केवळ संकलनात्मक नाहीं. समाजवादाच्या इतिहासाचा सामान्य परिचय करून द्यावा एवढाच त्याचा हेतु नाहीं. या पुस्तकांतील निरूपणाचे इतिहासकथन व इतिहासविवेचन असे दोन भाग करतां येतील. निरूपणाच्या ओघांत हे दोन प्रवाह एकसाथ सुरू असले, तरी इतिहासकथन केवळ निवेदनाच्या पद्धतीचें असतें, तर विवेचनांत स्वतंत्र दृष्टिकोनाच्या मांडणीला वाव असतो. श्री. केशव गोरे यांचा अगदीं स्वतंत्र असा वैयक्तिक दृष्टिकोन नाहीं. भारतीय समाजवादी पक्षाशीं ते सहमत आहेत व त्या पक्षाचा दृष्टिकोनच त्यांनीं जसाचा तसा स्वीकारला आहे. परंतु भारतीय समाजवादी पक्षानें आपल्या कल्पनांची बाहेरून उसनवारी केलेली नाहीं. या कल्पनांना निश्चित स्वरूपहि अलीकडेच येऊं लागलेलें आहे. त्यामुळें त्या कल्पनांचें मूल्यमापन आपण कसेंहि केलें तरी चर्वितचर्वणाचा कंटाळवाणा वास त्याला अद्याप येऊं लागलेला नाहीं.

' समाजवाद हा आजचा युगधर्म आहे ' या वाक्यानें लेखकानें आपल्या प्रास्ताविकाची सुरुवात केली आहे. लेखकाच्या या विधानाविषयीं आज विचारवंतांत दुमत नाहीं. परंतु धर्माधर्मांतील युद्धापेक्षांहि एकाच धर्मांतील पंथोपपंथांचीं युद्धें अधिक प्रखर होऊं शकतात, असा इतिहासाचा अनुभव आहे व आजच्या समाजवादी-साम्यवादी पक्षांतील पंथोपपंथांचीं भांडणें हीच गोष्ट सिद्ध करीत आहेत. पंथोपपंथांचे वाद हे बहुधा तात्त्विक भूमिकेवरून सुरू होतात व नंतर व्यावहारिक कटुता त्यांत निर्माण होते. याउलट, व्यावहारिक मतभेदांना तात्त्विक अधिष्ठान शोधण्याचा प्रयत्न नंतर करण्यांत येतो, असेंहि कधीं-कधीं घडतें. आवश्यक एकजूट मात्र यामुळें निर्माण होऊं शकत नाहीं, एवढी गोष्ट खरी. समाजवादी चळवळींचा इतिहास या गोष्टीचें विवेचन करणारा असावयास पाहिजे. आजवर लिहिलेल्या इतिहासांत प्रचारकी आवेश व पक्षपाती कडवेपणा हींच आढळून येतात. श्री. केशव गोरे यांनीं आपल्या विवेचनांत हा आवेश व हा कडवेपणा टाळण्याचा बराचसा प्रयत्न केलेला आहे. परंतु तरीहि शेवटच्या कांहीं प्रकरणांतून हे दोष डोकावतातच. कदाचित् राजकारणांत प्रत्यक्ष भाग न घेणाऱ्या राज्यशास्त्र-अर्थशास्त्रांच्या अभ्यासकालाच ही गोष्ट शक्य होईल परंतु राजकारणाचा कोणताहि रंग न लागलेला राज्यशास्त्राचा अभ्यासक मिळणें, हीहि आजच्या काळांत एक दुर्लभ किंवा अशक्यच गोष्ट समजावयास पाहिजे. वाचकानेंच हे रंग ओळखून आपलीं मतें बनवितांना काळजी घेणें हें चांगलें.

समाजवादाला कांहीं स्वप्नाळू लोकांच्या सुखस्वप्नांच्या जाळ्यांतून सोडवून, त्याला अपरिहार्य व्यावहारिकतेचें शास्त्रशुद्ध अधिष्ठान मिळवून देण्याचें महत्त्वाचें कार्य कार्ल मार्क्सनें केलें. समाजवादाची आंतरराष्ट्रीयता व त्याची लोकशाहीशीं सुसंगति त्याच कठोर तर्ककर्कशतेनें दाखवून देण्याचें कार्य अद्याप अपुरेंच राहिलेलें आहे, असें मला वाटतें. ' आंतरराष्ट्रीय समाजवाद ' हें नांव लेखकानें सुटसुटीत व सोपेंसें म्हणूनच स्वीकारलें असावें. नाहींपेक्षां समाजवाद आंतरराष्ट्रीय असणेंच अपरिहार्य आहे काय, या गोष्टीचें मूलगामी विवेचन होणें आवश्यक होतें. ' समाजवादाची आंतरिक श्रद्धा आंतरराष्ट्रीयच आहे' असें म्हणून तेवढ्यावरच समाधान मानणें म्हणजे एक प्रकारच्या स्वप्नाळूपणाच्याच





आहारीं जाण्यासारखें आहे. लोकशाही व समाजवाद यांची सांगड कशी घालतां येईल याविषयीं अलीकडे बराच काथ्याकूट करण्यांत आलेला आहे. परंतु वादविवादांतून पार पडून निर्णायक, निश्चित मत अद्याप आपल्या हातीं लागलें आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. तात्त्विक वादविवादानें कदाचित् हा प्रश्न सुटूं शकणार नाहीं. प्रत्येक राष्ट्राला आपापल्या परिस्थितीप्रमाणें कदाचित् वेगवेगळें उत्तरहि मिळूं शकेल. 'व्यक्तिगत स्वातंत्र्य कीं आर्थिक सुरक्षितता असा सवाल भांडवलशाही अमेरिका व सोव्हिएट रशिया यांनीं जगांतील जनतेपुढें टाकून त्यांचा बुद्धिभेद चालविलेला आहे' असें लेखकाचें मत आहे. आजच्या कालगतीनेंच हा सवाल जगांतील जनतेपुढें टाकलेला आहे, हें समाजवादी लोकांनीं ओळखलें पाहिजे. कालानें पुरेशी उसंत दिली, तर या दोन सामाजिक मूल्यांचा सुसंवाद शक्य होईलहि. परंतु तो होईलच असा निर्वाळा आज कोणी देऊं नये. अशी उसंत मिळेल अशी आशा करणें व 'लोकशाही कीं हुकूमशाही या मूलभूत संघर्षांत आपलें स्वतंत्र धोरण समाजवादी चळवळींना कार्यान्वित करतां आलें नाहीं' (पृ. २६०) या एका वाक्यांत भावी इतिहास-काराला बोळवण करतां येणार नाहीं असें भरीव कार्य करण्याची उमेद बाळगणें, एवढेंच लोकशाही समाजवादावर श्रद्धा (–श्रद्धा, शास्त्रशुद्ध विश्वास नव्हे–) असणाऱ्या ध्येयवादी लोकांना आज शक्य आहे.

'आन्तरराष्ट्रीय समाजवाद' या पुस्तकाच्या वाचनानें समाजवादाच्या इतिहासाची सुस्पष्ट रूपरेखा वाचकाला समजेल व भारतीय समाजवादी पक्षाचा दृष्टिकोनहि नीटपणें त्याच्या लक्षांत यावयास मदत होईल. असें पुस्तक लिहिल्याबद्दल श्री. केशव गोरे यांचें अभिनंदन.

--प्रा. दे. अ. दाभोलकर

व्हाइट्हेड : तत्त्वज्ञान नि सामाजिक नीति

लेखक व प्रकाशक : श्री. स. रं. सुंठणकर, ठळकवाडी, बेळगांव, १९५१. पृष्ठें ८६, किं. १ रु.

व्हाइट्हेड हे जगांतील एक श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ असून जागतिक शांतता प्रस्थापित करण्याची ज्यांना आंतरिक तळमळ आहे अशा अनेक विचारवंतांचें लक्ष त्यांच्या तत्त्वज्ञानाकडे वळलेलें आहे. विशेषतः गेल्या महायुद्धानंतर जी जागतिक परिस्थिति निर्माण झाली आणि विज्ञानाचा ज्या एका विशिष्ट मार्गानें विकास होत गेला तीं पाहून, जगाच्या भवितव्याविषयीं ज्यांच्या मनांत चिंता उत्पन्न झाली, त्यांना व्हाइटहेडचें तत्त्वज्ञान व सामाजिक नीतीची शिकवण हें फार मोठें आशास्थान वाटूं लागलें. श्री. सुंठणकर यांनीं व्हाइटहेडचें तत्त्वज्ञान आणि त्याची नीतीची शिकवण यांचा मराठी वाचकांना परिचय करून देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. व्हाइटहेडचें लेखन विपुल आणि विविध आहे. त्याचें स्वरूप शास्त्रीय, चिकित्सात्मक असून त्यांत विश्वाच्या विशिष्ट स्वरूपाचें दर्शन आहे. विश्व हें कांहीं एक यंत्र नाहीं, तर ती एक सचेतन घटना आहे. केवळ यांत्रिक दृष्टीनें जगाचें कोडें उलगडतां येणार नाहीं. विकासशील विश्वामध्यें मूल्याची नवनिर्मिति होत असते. या त्यांच्या शिकवणीचा परिचय श्री. सुंठणकर यांनीं आपल्या या छोट्या पुस्तकांत करून दिलेला आहे.

या पुस्तकाचीं एकंदर नऊ प्रकरणें आहेत. प्रथम जगत्, जीव, आत्मा, परमेश्वर यांच्या स्वरूपाविषयींचें विवेचन असून पुढें आदर्श मानवी संस्कृतीचें स्वरूप, सामाजिक नीतीच्या कल्पना यांचा ऊहापोह केलेला आहे. शेवटीं भारतीय तत्त्वज्ञानाचें मूल्यमापन आणि त्याची व्हाइटहेडप्रणीत तत्त्वज्ञानाशीं तुलना केलेली आहे आणि व्हाइट्हेडचें तत्त्वज्ञान म्हणजे जगांतील उच्च विचारांचा नि शाश्वत मूल्यांचा एकत्र संग्रह नि समन्वय कसा आहे हें स्पष्ट करून दाखविलेलें आहे. मराठी वाचकांना हा परिचय करून दिल्याबद्दल श्री. सुंठणकर यांचें अभिनंदन करणें जरूर आहे. ग्रंथाची भाषा सरळ, साधी व सोपी असती तर अधिक बरें झालें असतें. –प्रा. ल. के. आराधकर





आचार्य वि. प्र. लिमये

भूदान-यज्ञांतील 'दाना'चा अर्थ

भूदानयज्ञांतील 'दान' या शब्दाचा अर्थ आद्य शंकराचार्यांनीं 'समान वांटणी' असा केला आहे असें श्री. विनोबाजी सांगतात. आद्य शंकराचार्यांचा हा उल्लेख कोठें व कां आहे, याबद्दल अनेक जिज्ञासू पृच्छा करतांना आढळतात. त्यांच्याकरितां त्या मूळ उल्लेखाचें स्पष्टीकरण थोडक्यांत खालीं देत आहे :

'सर्वोदय' मासिकाच्या मे महिन्याच्या खास 'संमेलन'-अंकांत प्रारंभींच श्री. विनोबाजींनीं 'समस्त भारतवासियों के नाम अपील' प्रसिद्ध केलें आहे. त्यांत 'दान की व्याख्या' या परिच्छेदांत ("दानं संविभागः" दान याने सम्यक् विभाजन। यह है शंकराचार्य का दान का व्याख्यान। उसी अर्थ में हम उस शब्द का प्रयोग करते है।) शंकराचार्यांचा उल्लेख आला आहे.

गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांतील पहिल्या श्लोकांतील 'दानं दमश्च यज्ञश्च' यावर व्याख्यान करतांना भाष्यकार लिहितात : "दानं यथाशक्ति संविभागो अन्नादीनाम्" (दान म्हणजे आपापल्या शक्तीप्रमाणें अन्नादि गोष्टींची इतरांना योग्य ती वांटणी देणें). छांदोग्य उपनिषदांतील पुढील दोन ठिकाणीं आचार्यांनीं 'दानं' शब्दावर व्याख्यान केलें आहे :

(१) 'यज्ञोऽध्ययनं दानं इति प्रथमः' (धर्मस्कन्धः)-(छां. २.२३.१).

"बहिर्वेदि यथाशक्ति द्रव्यसंविभागो भिक्षमाणेभ्यः दानम्"—शां. भा.

(यज्ञमंडपाच्या बाहेर भीक मागणाऱ्या याचकांना आपल्या शक्त्यनुसार द्रव्य वांटून देणें.)

(२) 'अथ यत्तपो दानं आर्जवं अहिंसा सत्यवचनं इति ताः अस्य दक्षिणाः'-(छां. ३.१७.४). "धर्मपुष्टिकरत्वसामान्यात्"-(शां. भा.). (तप, दान, सरळपणा, प्रेम व खरें बोलणें हे गुण म्हणजे जीवनरूपी यज्ञांतील 'दक्षिणा' होत. या सर्व गुणांमध्यें 'धर्मपुष्टिकरत्व' हें समान सूत्र आहे. यांमुळें खरा धर्म पुष्ट होऊन वृद्धिंगत होतो).

तात्पर्य, धर्मराज्य जर पृथ्वीवर अवतरावयाचें असेल, तर ज्याच्याजवळ जें नाहीं तें त्याला ज्याच्याजवळ तें आहे त्यानें 'समानत्वा'नें वांटून देणें, याशिवाय दुसरा मार्ग किंवा 'तरणोपाय' नाहीं. 'एष पन्थाः...न अन्यः पन्थाः विद्यते अयनाय' (पलीकडे जायला हाच मार्ग आहे; दुसरा नाहीं.).

आपस्तंब, गौतम इत्यादींचीं सूत्रें, महाभारत, रामायण इत्यादि उत्तरकालीन ग्रंथांतून सर्रास 'संविभज्, संविभजन, संविभज्य, संविभाग, संविभाग-मनस्, संविभागशील, संविभागरुचिता' इत्यादि शब्दांचा जो प्रयोग दिसून येतो, त्यावरून 'संविभाग' म्हणजे 'दान' याची योग्य कल्पना किती विस्तृत व खोलवर सर्व क्षेत्रांत पसरलेली होती, तें दिसून येतें. भाषाशास्त्राच्या दृष्टीनें पाहिल्यास 'स, सम्, सम, समान' या सर्वांचा अर्थ 'सारखा' हा सारखाच आढळून येईल. 'सम्यक् विभजन' तेंच कीं जें 'समान' आहे.

श्री. विनोबांनीं 'भूदानयज्ञा'चा जो प्रचंड उद्योग चालविला आहे त्याच्यामागील तत्त्वज्ञान त्यांच्याच शब्दांत पुढीलप्रमाणें देतां येईल :

"यज्ञ, दान, तप

साधकांसाठीं गीतेनें सांगितलेला हा त्रिविध कार्यक्रम आहे. सृष्टि, समाज आणि शरीर या तीन संस्थांसकट मनुष्य जन्माला आलेला असतो. त्या निमित्तानें त्याच्याकडून तिहींची अशुद्धि व झीज होत असते. ती भरून काढणें हें या त्रिविध कार्यक्रमाचें स्वरूप आहे. यज्ञानें सृष्टीची, दानानें समाजाची आणि तपानें शरीराची झीज भरून निघते आणि शुद्धि कायम राहते."

—(गीताई-कोष, पृ० २०८-२०९)





पत्रव्यवहार

गोविंद्पंत बुंदेले यांजवरील आरोप !

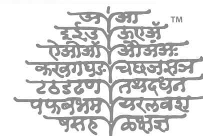
श्री. संपादक ' नवभारत ' यांस—

आपल्या मार्च १९५२ च्या अंकांत पृ. २० वर प्रा. शेजवलकर यांनीं पुढील विधान केलें आहे त्यास उत्तर देणें इष्ट वाटतें. त्यांचें विधान असें :

" जातीचा आरोप करणें स्वतःलाच लज्जास्पद वाटत असल्यामुळें ' कोणाच्या तरी चुकीनें पानिपत बुडालें ' असा शब्दप्रयोग रूढ झाला आहे आणि तो इतका खोलवर पोहोंचला आहे कीं, पुणें विद्यापीठाच्या इतिहासशाखेचे प्रमुख, भारतीय इतिहास-परिषदेचे कारभारी व हिंदुस्थानचा सोपपत्तिक इतिहास दरवर्षी पुनर्मुद्रण करून विद्यार्थ्यांना शिकविणारे प्रा. ओतुरकर हे पानिपतावर सांगोपांग विवेचन करणारा स्वतंत्र ग्रंथ निर्माण झाल्यानंतरहि गोविंदपंत बुंदेल्यांवर राजवाड्यांचाच आरोप करण्यास कचरत नाहींत. यावरून असें वाटतें कीं, यापुढें कोणतींहि पुस्तकें संशोधनानंतर प्रसिद्ध झालीं तरी एकदा चुकीची लावलेली मराठ्यांच्या इतिहासाची सरणी तशीच पुढें चालविण्याचा महाराष्ट्र पंडितांचा निश्चय आहे."

प्रस्तुत वाक्यांतील मुख्य गाभ्याच्या विधानाकडे प्रथम वळतों. गोविंदपंत बुंदेले यांना राजवाड्यांनीं जो दोष दिला तो साधार आहे. राजवाड्यांच्या पहिल्या खंडांतील लेखांक २६१, २६४, २४३ हीं तीन पत्रें वाचणाऱ्याच्या लक्षांत येईल कीं, त्या वेळीं सदाशिवरावभाऊ व नारो शंकर हे गोविंदपंतास एकसारखे दोष देत आहेत. गोविंदपंतास भाऊनें अबदालीची रसद मारण्याची कामगिरी सांगितली, ती त्यानें बजावली नाहीं याबद्दल भाऊनें ता. १ नोव्हेंबरच्या व ४ नोव्हेंबरच्या पत्रांतून (लेखांक २६१, २६४) त्याला कडकडून दोष दिला आहे. या पत्रांच्या तारखा चुकीच्या आहेत असें प्रा. शेजवलकरांनीं कोठेंहि सिद्ध केलें नाहीं व हीं पत्रें काळजीपूर्वक वाचणारांस ' अस्सल पत्राच्या तारखा चुकीच्या लावून त्यावरून आपला मुद्दा सिद्ध करण्याचा ' प्रा. शेजवलकरकृत आरोप याबाबतींत राजवाड्यांवर मुळींच करतां येणार नाहीं. प्रा. शेजवलकरांचें म्हणणें असें दिसतें कीं, त्यांनीं आपल्या ' पानिपत ' या इ. स. १९४६ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथांत 'गोविंदपंत बुंदेले हा भाऊसाहेबांनीं सांगितलेली कामगिरी करण्यासारखा लष्करी सरदार नव्हता, तो मुलकी अंमलदार होता व भाऊनें त्यावर भिस्त ठेवण्यांत चूक केली ' असें म्हटलें आहे, (शेजवलकरांचें ' पानिपत ', पृ. ६३) तिकडे ओतुरकरांचें दुर्लक्ष झालें. पण प्रा. शेजवलकरकृत बुंदेल्यांची ही तरफदारी नवीन नाहीं. रियासतकार सरदेसाईकृत पानिपतप्रकरणांतहि बुंदेल्यांची अशीच तरफदारी त्यांनीं पंचवीस वर्षांपूर्वी केली आहे. तेव्हां ओतुरकरांचें नव्या पुस्तकांकडे दुर्लक्ष झालें आहे असें नाहीं. नव्या पुस्तकांतील जुन्याच विधानाकडे लक्ष जाऊनहि तें त्यांस उपेक्षणीय वाटलें असा त्याचा अर्थ आहे. मात्र प्रा. शेजवलकरांनीं रियासतकारांना त्या विधानाचें श्रेय दिलेलें दिसत नाहीं. मग त्यांनीं रियासतकारांचा ग्रंथ वाचलाच नाहीं कीं काय, तें कळत नाहीं.

आतां गोविंदपंत बुंदेले यांचें सरदेसाई-शेजवलकर या उभयतांनीं केलेलें समर्थन दुर्लक्षिण्याजोगें कां वाटतें तें सांगतों. वर नमूद केलेल्या तीन पत्रांपैकीं नंबर २४३, ७ नोव्हेंबरचें पत्र नारो शंकर राजेबहादरचें आहे. भाऊ उत्तरेंत पूर्वी कधीं न गेल्यामुळें कदाचित् भाऊला गोविंदपंतांचा आवाका कळला नसेल, असें एक वेळ म्हणतां येईल, पण नारो शंकर हा उत्तरेंतील कर्ता अधिकारी होता. तो वरील पत्रांत गोविंदपंतांस लिहितो : ' तुम्हांपाशीं दहा हजार फौज असोन पंचवीस लाख रुपये खात असतां खावंदास कामाची निकड असतां तुम्ही लटके बहाणे करून मुलुखांत राहावें हे गोष्टी तुम्हांस योग्य नाहीं. ' दहा हजार फौज व २५ लाख रुपये वसूल खाणारा गोविंदराव हा नुसता मुलकी(Civilian) अधि-





कारी होता, हें प्रा. शेजवलकरांचे तसेंच डॉ. सरदेसाई यांचें विधान तर्कास टिकून राहणारें नाहीं.

—आणि असें वाटलें म्हणूनच ओतुरकरांनीं प्रा. शेजवलकरांचा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यावरहि आपलें विधान कायम ठेवलें.

प्रा. शेजवलकरांच्या वाक्यांतील गाभ्यास माझें वरीलप्रमाणें उत्तर आहे. खेरीज 'कोणाच्या तरी चुकीनें पानिपत बुडालें' असें निसटतें विधान मीं केलें नाहीं. सोपपत्तिक इतिहासांत '(१) भाऊनें नानासाहेबांकडून येणाऱ्या मदतीची वाट पाहिल्यामुळें (२) गोविंदपंतांच्या हलगर्जीपणामुळें व (३) नानासाहेबांनीं स्वतःच्या लग्नविधींत कालहरण केल्यामुळें पानिपतचें अरिष्ट ओढवलें' असें स्वच्छ लिहिलें आहे (पृ. ३३१). यांतील प्रमुख कारण कोणतें व दोषांची वाटणी कोणाची किती हा अधिक संशोधनाचा प्रश्न आहे हें खरेंच आहे. प्रा. शेजवलकर म्हणतात 'जातीचा आरोप करणें स्वतःलाच लज्जास्पद वाटत असल्यामुळें कोणाच्या तरी चुकीनें पानिपत बुडालें असा शब्दप्रयोग रूढ झाला आहे.' संशोधनानें जसजसे नवे मुद्दे ध्यानांत येतात तसतसें विवेचन बदलावें लागतें. पूर्वीची ठासून केलेली विधानें डळमळतात. अशा स्थितींत संशोधकास साशंक वृत्ति असणें हें साहजिकच आहे. तिचा व जातीयतेच्या आरोपाबद्दल लज्जा वाटण्याचा कांहीं एक संबंध नाहीं. उलट, अलीकडे प्रा. शेजवलकरांचा पेशवे व नाना फडणवीस इत्यादि चित्तपावनांवरील जो कटाक्ष त्यांच्या अनेक लेखांतून दिसून येतो तो सिद्ध करण्यासाठीं पेशवेकालीं जातीय विद्वेष होता असें दाखविणारीं कितीं पत्रें शेजवलकरांनीं पुढें आणलीं आहेत असें मीच त्यांना विचारतों. उलट, असा पुरावा पुढें न आणतां 'बळवंतराव मेहेंदळे यानें मल्हाररावाला जो दोष दिला त्याच्या बुडाशीं ब्राह्मण-मराठे ही जातीयता होती' असें प्रा. शेजवलकर लिहून मोकळे होतात ! (पानिपत पृ. ६९). प्रा. शेजवलकरांनीं पुराव्यानें बोलावें, एरव्हीं कोणी त्यांचें ऐकणार नाहीं.

प्रारंभीं प्रा. शेजवलकरांच्या उद्धृत केलेल्या वाक्यांत मला कांहीं विशेषणें बहाल केलेलीं आहेत. तीं मुद्द्याच्या दृष्टीनें गैरलागू आहेत. म्हणून मला त्याबद्दल कांहीं म्हणावयाचें नाहीं.

प्रा. शेजवलकर यांच्या चिकित्सक अभ्यासाबद्दल आदर असणारांपैकीं मी एक आहे. पण टीकेला जबाब देणें आलें तेंहि कांहींसें नाखुषीनेंच केलें आहे. कारण इतिहासाच्या अभ्यासाला सहकार्याची जरूरी आहे, कडवट टीकेची नाहीं, असें मला वारंवार वाटतें.

—रा. वि. ओतुरकर

नारो शंकराची साक्ष !

श्री. संपादक, 'नवभारत' यांस,

प्राध्यापक ओतुरकरांच्या वरील उत्तरावरून असें दिसतें कीं, मीं जणूं कांहीं त्यांच्यावर टीका करण्यासाठीं माझा लेख लिहिला होता. वस्तुतः व्यक्तिशः ओतुरकर मला माझ्या लेखांत लक्ष्य नाहींत, तर शालोपयोगी इतिहास लिहिणारा वर्ग माझ्या डोळ्यांसमोर होता व केवळ प्रधानमल्लन्याय म्हणून त्यांतील सुप्रतिष्ठित असे ओतुरकर यांचें नांव मीं घेतलें होतें. केवढ्या मोठ्या सामाजिक स्थानाचा माणूसहि चुका करतो, हें मला दाखवावयाचें असल्यामुळें त्यांचा दर्जा सूचित करणारीं विशेषणें मला लिहिणें भाग झालें. त्यांना तीं 'बहाल केलेलीं' आहेत असें वाटतें, यावरून सार्वजनिक टीका आणि वैयक्तिक टीका यांतील भेद त्यांना ठाऊक नाहीं असें दिसतें.

ओतुरकरांच्या संशोधकीय उत्तराला प्रत्युत्तर देण्याचें येथें प्रयोजन नाहीं. कारण सामान्य वाचकांस त्यावरून कांहींहि बोध होणें कठीण. एखादा बगल्या वकीलसुद्धां त्याला वकीलपत्र मिळालें, तर शंभर मुद्दे काढूं शकतो. पण पन्नास वर्षांपूर्वीं झालेल्या व चर्वितचर्वण होऊन इतिहासवाचकांस कंटाळा आलेल्या त्याच त्या मुद्द्यांचें खंडण कोठवर करीत बसणार ? ओतुरकरांनीं काढलेला मुद्दा जवळजवळ त्याच शब्दांत कै. नाडकर्णी या 'विविधवृत्त'-पठडीच्या लेखकानें कडकडावून 'विविधज्ञानविस्तारा'त मांडलेला होता. पण शब्दांचे वास्तविक अर्थ वा समग्र विषयाचें अध्ययन नसतां कोणीं कितीहि





नारो शंकराची साक्ष !

वावदूकपणा केला तरी त्याचें कोण काय शासन करणार ?—ओतुरकरांनीं एखादाच त्रोटक मुद्दा काढला आहे. पण माझ्या समग्र ' पानिपत ' ग्रंथावर ' विविधवृत्तां 'त एका त्यांच्या पठडींतील महापंडितानें पानेंच्या पानें भरणारे बारा लेखांक लिहिले, तेव्हांहि मीं लेखणी उचलली नाहीं, ती आतां ओतुरकरांना उत्तर देण्यांत कां झिजवूं ? ओतुरकरांचा आपलें पुस्तक अचूक लिहिण्याचा दावा किती फुसका आहे हें त्यांचें शालोपयोगी सोपपत्तिक विवरण वाचणारांस ठाऊक आहे. धांवपळीच्या आयुष्यांत जातां जातां चार पानें वाचून त्यांतील कांहीं तरी उद्धृत करून शालोपयोगी पुस्तक सजविणें हें माणसाला सुस्थित व स्वतंत्र करण्यास समर्थ असलें, तरी इतिहास समजण्यास समर्थ ठरणार नाहीं. माझ्या लेखांत शालोपयोगी इतिहासांतील चुका कशा सुधाराव्या याबद्दल कांहीं दिग्दर्शन आहे. तिकडे ओतुरकरांचें लक्ष जातें तर ते लेखणी धरण्यापूर्वीं जास्त विचार करते. ओतुरकरांना गोविंदपंतांचा विचार करतांना, फक्त राजवाड्यांचा प्रथम प्रसिद्ध झालेला पहिला खंडच माहीत आहे. पण नंतरचा तिसरा व सहावा हे खंड किंवा पेशवे दप्तराचे खंड, शिंदेशाहीच्या इतिहासाचीं साधनें वगैरे माहीत नाहींत असें दिसतें. अर्थात् माझें गोविंदपंतांबद्दलचें मत त्यांना दोन पत्रांवरून कसें कळणार ? त्यांनीं काढलेला नारो शंकर हा साक्षीदार गोविंदपंताविरुद्ध बोलावयाचा म्हणजे पेशव्यांनींच बडतर्फ केलेल्या व गोविंदपंताशीं एक पिढी चुरस असलेल्या माणसाची साक्ष खरी मानावयाची ! नारो शंकरानें ' दहा हजार फौज तुम्हांजवळ आहे ' म्हटलें म्हणजे ती गोविंदपंताजवळ आहेच असें गृहीत धरावयाचें ! भाऊ गोविंदपंताला दोन-चार हजार फौज घेऊन बोलावतो हें ओतुरकरांनींच दिलेल्या लेखांक २६१ या पत्रांत आहे. दहा हजार ही फौज गोविंदपंत, गोपाळराव बर्वे व जमीदार मिळून भाऊनें लेखांक २४४ त कल्पिली आहे. जो मनुष्य आपल्या शक्तीबाहेर धाडस करून त्यांत मारला जातो त्यालाहि हलगर्जी म्हणावयाचें तर माणूस जोखण्याची कांहीं नवीन तागडी ओतुरकरांजवळ आहे असें म्हणावें लागतें. गोविंदपंत २५ लाख रुपये खात होता म्हणजे तो २५ लाखांचा भरणा पेशव्यांकडे करीत होता, हें ओतुरकरांस माहीत आहे काय ?

मजबरोबर ओतुरकरांनीं सरदेसायांनाहि गोविंदपंताची तरफदारी करणारे असें म्हटलें आहे. पण हेंच विधान सर यदुनाथांनींहि स्वीकारलें आहे. तेहि गोविंदपंताची तरफदारी जातीच्या ओढ्यामुळें करतात असें समजावयाचें काय ? ओतुरकरांना मीं अलीकडेच पेशवे व नाना फडणीस यांवर चित्पावन म्हणून कटाक्ष धरला आहे असें वाटतें. त्यांना माझी नानासाहेबाच्या चरित्राला जोडलेली एक पिढीपूर्वीं लिहिलेली प्रस्तावना माहीत नाहीं काय ? पेशवे व नाना फडणीस हे राज्यकर्ते होते म्हणून त्यांच्या चरित्रांचें खंडन-मंडन करणें अवश्य होतें. त्यांत जातीचा संबंध काय ? तसें म्हटल्यास हिंदुस्थानांत कोणाहि एका जातीनें दुसऱ्या जातीच्या माणसांचा इतिहास लिहूंच नये असें ठरेल. उत्तराच्या अखेरीस ओतुरकरांचा खरा भाव उघड होतो. एकीकडे शेजवलकरांबद्दल आदर दाखवावयाचा आणि त्यांचें लेखन मात्र अप्रमाण समजायचें !—ओतुरकरांना त्यांच्या अभ्यासांत सहकार्याची जरूरी भासते. सहकार्य म्हणजे दुसऱ्याची बुद्धि व मेहनत व आपल्याला हवें तेंच उद्धृत करण्याची मुभा असा प्राध्यापकांचा अर्थ दिसतो !

अभिज्ञांस तो ग्रासिलें मत्सरानें,
धनाढ्य प्रभू व्यापिले दुर्मदानें ॥
शिरीं थोर मूर्खांस अज्ञान ओझें,
जिरालें निजांगींच पांडित्य माझें ॥

हें वामनपंडितकृत भर्तृहरीचें वैराग्यशतकांतील श्लोकाचें भाषांतर गुणगुणत वैराग्य धारण करणें हेंच मजसारख्याचें कर्तव्य उरतें व तें मी आजवर पालन करीत आलों आहे. इत्यलम्.

—त्र्यंबक शंकर शेजवलकर

सारसंकलन

'पोलादी पडद्या 'आडचें ओझरतें दर्शन

सुप्रसिद्ध गांधीवादी अर्थशास्त्रज्ञ श्री. जे. सी. कुमारप्पा हे नुकतेच गेल्या एप्रिलमध्यें (३ एप्रिल ते १२ एप्रिल) मास्को येथें भरलेल्या अर्थशास्त्रज्ञांच्या आंतरराष्ट्रीय परिषदेला एक निमंत्रित सदस्य म्हणून गेले होते. या निमित्तानें रशियामध्यें ते साधारणपणें सहा आठवडे होते. त्या अवधींत रशियाचें जें आंतून ओझरतें दर्शन त्यांना झालें त्यासंबंधीं त्यांनीं एक लेख–' A Peep behind the Iron Curtain '–त्यांच्याच संपादकत्वाखालीं निघणाऱ्या 'ग्रामोद्योगपत्रिके' मध्यें जूनच्या अंकांत (इंग्रजी व हिंदी आवृत्ति) प्रसिद्ध केला आहे. त्यावरून पुढील कांहीं भाग अनुवादरूपानें उद्धृत केला आहे :

"आमच्या सहा आठवड्यांच्या दौऱ्यांत आम्हांला अगदीं नवीन अनुभव आले, नवीन सामाजिक मूल्यें आढळून आलीं. तथाकथित पोलादी पडद्यामुळें रशिया म्हणजे बाहेरच्या लोकांना एक मोठें गूढ वाटतें हें खरें. पण रशियानें आपल्याभोंवतीं पोलादी पडदा निर्माण करावयालाहि तसेंच कारण आहे. बाहेरच्या अनिष्ट गोष्टींच्या आक्रमणापासून रशियाला आपलें संरक्षण करावयाचें आहे. एखादें झाडाचें रोप आपण लावलें तर त्याचें बकऱ्या व गुरें यांपासून रक्षण करण्याकरितां आपण त्याच्याभोंवतीं कुंपण घालतों. कोंकरांचें वाघापासून रक्षण करावयाचें असेल तर आपण त्या दोघांमध्यें लोखंडी गजांची भिंत उभारतों. रशियाची तशीच गोष्ट आहे. अमेरिकन आणि पाश्चात्य साम्राज्यशाही व्याघ्रांच्या हिंस्र कचाट्यांतून बचावण्याकरितां रशियानें पोलादी पडदा उभारला आहे. रशिया एक नवीन समाजव्यवस्था रचीत आहे. अशा वेळेला अमेरिका व इंग्लंड यांच्या गटारींतील पाण्याचा लोंढा जर आंत येऊं दिला, तर रशियाच्या नव्या प्रयोगाचें मातेरें होऊन जाईल !

"या पोलादी पडद्यामुळेंच, या पोलादी पडद्याच्या संरक्षणाआड, रशियाला आपली साम्यवादी प्रगति करतां आली आहे. रशियांत पुढारी आणि साधे कामकरी यांच्यांत अन्नवस्त्र वगैरेबाबत फरक केला जात नाहीं. कमाल वेतन आणि किमान वेतन यांचें प्रमाण १० : १ असें पडतें. एखाद्या कारखान्याच्या प्रमुख चालकाला जर ५००० रुबल्स मिळत असतील तर तेथील झाडूवाली बाईला ५०० रुबल्स मिळतात. आपल्याकडील उदाहरण घेऊन तें प्रमाण दिग्दर्शित करावयाचें तर झाडूवाल्या बाईला महिना शंभर रुपये आणि टाटा किंवा बिर्लाला महिना हजार रुपये मिळावयास पाहिजेत !

"रशियामध्यें, स्थूलपणें बोलावयाचें तर, सर्व उत्पादनसंघटना सरकारच्या ताब्यांत आहे. सरकारच्या उत्पन्नापैकीं शेंकडा ७० उत्पन्न निरनिराळ्या उद्योगधंद्यांतून मिळत असून, त्यांतून सरकार त्या उद्योगधंद्यांवर आणि लोकोपयोगी कामांवर खर्च करतें. सोव्हिएट अंदाजपत्रकांतील शेंकडा २५ वर रक्कम शिक्षण आणि आरोग्य यांवर, शें. ४० इतकी रक्कम राष्ट्रीय अर्थव्यवस्थेवर, शेंकडा २० इतकी लष्करी खर्चावर आणि बाकी शें. ५ राज्यकारभारयंत्रावर खर्च होत असते.

"रशियावर पूर्वी अनियंत्रित एकतंत्री राजसत्ता होती. त्यांच्या धर्माचीहि सत्ता एकतंत्री होती. त्यामुळें लोकांची प्रवृत्ति साहजिकच आज्ञाधारक अशी, वरून आलेला हुकूम पाळण्याकडे आहे. आपल्या वरिष्ठांच्या आज्ञा लोक अगदीं यंत्रासारख्या पाळतात. रशियानें केलेली प्रगति विशेष उल्लेखनीय होय यांत शंका नाहीं. पण ही प्रगति तेथील लोकांच्या आज्ञाधारक प्रवृत्तीमुळें आणि लोकांचे विचार आणि आचार यांतील लष्करीछाप ऐक्या-(regimentation)मुळें साधली आहे हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. याच पद्धतीनें आपल्या हिंदुस्थानांत प्रगति साधण्याची अपेक्षा करणें चूक ठरेल. कारण हिंदुस्थानांतील लोकांचा स्वभाव रशियन लोकांच्यापेक्षां अगदीं भिन्न आहे. हिंदुधर्मांप्रमाणेंच इतर अनेक मतें, अनेक परंपरा यांना येथें वाव असल्यामुळें, साहजिकच हिंदुस्थानांतील लोकांची प्रवृत्ति रशियाप्रमाणें एकछाप वागण्याची नाहीं.

"रशियामध्यें लोकांना स्वदेशांत उत्पन्न केलेल्या वस्तूच वापराव्या लागतात. त्यांच्याजवळ अन्नवस्त्र भरपूर आहे. शिवाय सर्व प्रकारच्या

उपयोगी वस्तू रशियांतच निर्माण होतात. त्या कितीहि महाग असल्या वा निकृष्ट प्रतीच्या असल्या तरी त्याच त्यांना घ्याव्या लागतात आणि रशियन लोक त्या अभिमानानें घेतातहि. अशा प्रकारें स्वदेशीचें कांटेकोर आचरण रशियन लोकां कडून होतें. अशा स्वदेशी धर्माची हिंदुस्थानांत फार आवश्यकता आहे. जो कोणी परदेशी वस्तु वापरील तो देशद्रोही गणला गेला पाहिजे. आपण आपल्या मंत्र्याच्या घरीं गेलों तर तेथें आपणांस बेलजिअममध्यें बनविलेले आरसे पाहावयास मिळतील. उलट, रशियाच्या राजवाड्यामधूनहि जे आरसे ठेविले आहेत ते रशियामध्यें बनविलेले शुद्ध स्वदेशी आहेत. अर्थात्, त्या आरशांतून आपला चेहराहि आपणांस ओळखतां येत नाहीं इतके ते हलक्या प्रतीचे आहेत हें खरें असलें, तरी त्यामागील ‘ स्वदेशी ’ची कडवी वृत्ति कौतुकास्पद आहे.

“ रशियामध्यें हॉटेलमधील नोकराला दर महिन्यास १५०० ते २००० रूबल्स मिळतात. (१ रूबल म्हणजे सुमारें एक रुपयापेक्षां थोडा जास्त) अर्थात् एवढी जरी रक्कम मिळत असली तरी तेथील बाजारभावांच्या मानानें दीड-हजार-दोन हजार रूबल्स म्हणजे शंभर-दीडशें रुपयांच्या बरोबरीचे होत. रशियामध्यें कोकोच्या एका कपाला तीन रुपये पडतात. संपत्तीची सर्वांत सारखी वांटणी व्हावी यावर रशियाचा कटाक्ष आहे.

“ रशियामध्यें शहरांतून मोठमोठे राजवाडे आणि मोठमोठ्या इमारती आहेत. पण खेडेगांवांतील घरें आपल्या मगनवाडींतील घरांइतपतच आहेत. रशियांतील मुख्य रस्ते उत्तम आहेत. न्यू यॉर्क किंवा लंडनमधील रस्त्यांपेक्षांहि ते जास्त रुंद आहेत. पण खेडेगांवांतील रस्ते आपल्यासारखेच आहेत. रशियाच्या उच्च वैज्ञानिक प्रगतीच्या अपेक्षेनें तेथील ग्रामीण जीवनाचें मान इतकें उच्च दिसून येत नाहीं.—त्यांचे विमानतळ तर अगदीं साधे आहेत. त्यांच्या विमानतळांवरील इमारती तर आपल्या मगनवाडींतल्या इमारतींसारख्या कच्च्या आहेत. याउलट आपल्याकडे हिंदुस्थानांत लोक अर्धपोटी असतांनाहि आमचे विमानतळ अमेरिकेच्या बरोबरीचे राजेशाही आहेत !

“ रशियांत आतां कुटुंबसंस्था ही समाजाचा मध्यवर्ती आधार बनूं पाहत आहे. कौटुंबिक संबंधांना अधिक महत्त्व आलें असून, घटस्फोटाचे नियम फार कडक झाले आहेत. वेश्याव्यवसायाला कायद्यानें बंदी केली असल्यामुळें लैंगिक रोगांचें प्रमाण खूपच कमी झालें आहे.

“ रशियानें बनविलेलें समाजव्यवस्थेचें व राज्यव्यवस्थेचें यंत्र त्यांच्या परिस्थितीशीं व त्यांच्या ऐतिहासिक परंपरेशीं अनुरूप असें आहे. रशियांतील अनियंत्रित केंद्रशाही आणि एकछाप एकतंत्री उत्पादन यामुळें जनतेची स्वतंत्र प्रवृत्ति नष्ट होण्याचें भय आहे. पोलादी पडदा निर्माण करायचा म्हणजे त्याआधीं व मागाहूनहि हिंसक उपायांचा अवलंब अपरिहार्यच होतो. ठिकठिकाणीं पोलादी पडदे सारखे उभारून, जगांत शांतता कशी नांदणार ? हे पोलादी पडदे ठेवायचाच लष्करी खर्च इतका राक्षसी असतो कीं, त्यापायीं मोठमोठें वैज्ञानिक संशोधन व तज्जन्य होणारी प्रगति हीं मातीमोल होतात ! हिंदुस्थाननें रशियन उदाहरणाचें सर्वतोपरि अनुकरण करून चालणार नाहीं. त्यांचे फक्त चांगले गुण तेवढेच आपण घेतले पाहिजेत. त्यांचा जाज्वल्य देशाभिमान, त्यांची स्वयंपूर्ण आणि स्वावलंबी राहण्याची उत्कट वृत्ति, त्यांची कडवी स्वदेशी हे त्यांचे गुण आपण आत्मसात् करून, शिवाय या गुणांच्या जोडीला आपण विकेन्द्रित अर्थव्यवस्थेचीहि जोड दिली पाहिजे. तरच आपण खरी प्रगति करून शांति प्रस्थापित करण्यास समर्थ होऊं शकूं.”

चीनमधील नद्यांचें लोककल्याणकारी नियंत्रण

अन्नासारखा प्रश्न सोडविण्याच्या कार्यांत चीनमधील नद्यांतून वाहणाऱ्या अमाप जलसंपत्तीचा उपयोग कसा करण्यांत आला याचें वर्णन नव्या चीनचे जलसंचयमंत्री (‘ मिनिस्टर फॉर वॉटर कॉन्झर्व्हन्सी ’) श्री. फूत्सोयी यांनीं ‘ पीपल्स चायना ’ या पाक्षिकाच्या एका अंकांत केलें आहे, त्यावरून मुंबईचे श्री. स. ह. मोडक यांनीं पुढील माहिती संकलित करून पाठविली आहे :

गेल्या दोन वर्षांत चीनच्या लोकराज्यानें

केलेल्या आश्चर्यकारक प्रगतीनें साऱ्या जगाचें लक्ष वेधून घेतलें आहे. औद्योगिक दृष्ट्या भारतापेक्षांहि मागसलेला चीन इतका झपाट्यानें कसा पुढारला ? चीन शेतीप्रधान खरा; परन्तु शेतीप्रधान भारताप्रमाणेंच शेतीप्रधान चीनमध्यें दोन वर्षांपूर्वींपर्यंत अन्नधान्याची भयंकर टंचाई असे, परदेशांतून धान्य मागवावें लागे, दुष्काळ व महापूर यांवांचून एकहि वर्ष सुनें जात नसें, जनता सदा भुकेकंगाल व हवालदील राही. परंतु दोनच वर्षांत हा सारा मनु पालटला कसा ? चीनची लोकसंख्याहि लहानसहान नव्हे. सुमारें साडेसत्तेचाळीस कोटि म्हणजे जगाचा पांचवा हिस्सा ! एवढ्या अफाट लोकसंख्येचा हा देश ! लोकसंख्येच्या बाबतींत चीनचा नंबर सगळ्या जगांत पहिला; पण एवढ्या प्रचंड मानवसमूहानें अन्नासारखा अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न अवघ्या दोन वर्षांत सोडवून दाखविला आहे.

कुओमिन्तांगच्या २२ वर्षांच्या राजवटींत जलसंचयाचें जेवढें काम झालें त्याहून अधिक काम चीनच्या जनता–लोकराज्यांत गेल्या दोन वर्षांत झालें. कुओमिन्तांगनें आपल्या आमदानींतील कोणत्याहि एका वर्षांत या कामासाठीं मोठ्यांत मोठी रक्कम जेवढी खर्च केली, तिच्या १८ पट व ४२ पट खर्च अनुक्रमें १९५० व १९५१ सालीं नव्या चीननें या कामावर केला. गेल्या दोन वर्षांत एक कोटीहून अधिक माणसांनीं या कामांत भाग घेतला. याशिवाय चिनी जनतेच्या स्वातंत्र्यसेनेंतील ३,२०,००० सैनिकांनीं आपला फुरसतीचा वेळ या कामाप्रीत्यर्थ दिला.

जुन्या चीनमध्यें महापूर म्हणजे एक कायमचें संकट होऊन बसलेलें होतें. यांगत्सी व हुआई या मोठ्या नद्यांना व इतरहि मुख्य मुख्य व किरकोळ नद्यांना सालोसाल नियमितपणें महापूर येत असत. पीत (व्हांगहो) नदी चीनची 'शोकमाता' म्हणून पुरातन काळापासून प्रसिद्ध आहे. परन्तु आतां तिच्या खोऱ्यांत राहणाऱ्यांना तिची भीति वाटेनाशी झाली आहे. या नद्यांच्या कांठावर आवश्यक तेथें भक्कम बांध बांधून, जलसंचययोजना करून नवचीनमधील जनतेच्या सरकारनें तडफेनें कामें केल्यामुळें महापुरांचें क्षेत्रफळ पुढीलप्रमाणें क्रमाक्रमानें कमी होऊं लागलेलें आहे.

चीनमधील महापुरांचें क्षेत्र

वर्ष	क्षेत्रफळ (हेक्टर)
१९४९	६७,००,०००
१९५०	४०,००,०००
१९५१	१४,००,०००

(१ हेक्टर = सुमारें २॥ एकर)

देशाला भोंवणाऱ्या नैसर्गिक आपत्तींपैकीं महापूर या एका आपत्तीवर किती प्रमाणांत विजय मिळवितां येतो हें वरील कोष्टकावरून आपल्या लक्षांत येऊं शकतें.

महापुरांचा प्रतिबंध करणें या कार्याबरोबर पाटबंधाऱ्यांचें कार्यहि फार मोठ्या प्रमाणांत पार पाडण्यांत आलें आहे. पाटबंधाऱ्यांचें काम पुढील तीन मार्गांनीं करण्यांत आलें : प्रत्यक्ष सरकारी भांडवल गुंतवून अगर सरकारी कर्ज उभारून मोठ्या प्रमाणावरील पाटबंधारे बांधणें हा पहिला मार्ग. दुसरा मार्ग म्हणजे जनतेनें सरकारच्या मार्गदर्शनाखालीं लहान प्रमाणावर पाटबंधाऱ्यांची सोय करणें. तिसरा मार्ग म्हणजे पूर्वीं ज्या पाणीपुरवठ्याचा मक्ता जमीनदारांकडे असे तो पाणीपुरवठा शेतकऱ्यांना वापरण्यासाठीं देऊन पाटाच्या पाण्यावर वाढणाऱ्या त्यांच्या जमिनींचें क्षेत्रफळ वाढविणें. हे तिन्हीहि मार्ग चीनमध्यें मोठ्या प्रमाणांत यशस्वी झालेले आहेत.

महापुरांच्या धोक्याचा बंदोबस्त करणें अगर पाटबंधारे उभारणें एवढ्यावर चिनी जनता आपला या क्षेत्रांतला उद्योग मर्यादित ठेवायला तयार नाहीं. तिनें हुआई नदीच्या धरणाची प्रख्यात योजना हातीं घेऊन लांब मुदतीचीं कामेंहि चालू केलीं आहेत. हुआई धरण हें चीनच्या इतिहासांतील अभूतपूर्व असें दांडगें धरण बांधावयाचें काम १९५० च्या हिंवाळ्यांत सुरू झालें. या धरणाचा पहिला टप्पा १९५१ च्या जुलै महिन्यांत पूर्ण झाला व त्यानंतर ४ महिन्यांनीं दुसरा टप्पा सुरू झाला. ही बहुविध उद्देश साधणारी धरण-योजना असून हिच्या योगानें नदीच्या खोऱ्यांतील निसर्गाचें स्वरूपच बदलून





जाईल. १९५५ सालीं ही योजना पूर्ण झाल्यावर या भागांतील २ लाख १० हजार चौरस किलोमीटर प्रदेशांतल्या ५ कोटि ५० लाख जनतेला महापुराच्या धोक्यापासून कायमची मुक्तता मिळेल. या योजनेच्या योगानें २६ लाख ७० हजार हेक्टर जमिनीला पाटाचें पाणी मिळेल. जलवाहतुकीचा १००० किलोमीटर लांबीचा मार्ग ही योजना सुधारून देईल. आणि जलविद्युच्छक्ति निर्माण करण्याची सोयहि या योजनेंतून निर्माण होईल.

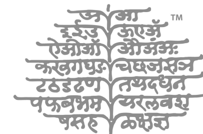
ही हुआई धरण-योजना नुसतीच आर्थिक दृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाची आहे असें नव्हे. चीनचें जलसंचयकार्य भावी काळांत कसें चालेल याची दिशाहि या योजनेंतून सूचित होते. हें कार्य अलग अलग व लहान प्रमाणांत करण्याऐवजीं सामुदायिक स्वरूपांत करावें; पाण्याचा सांठा तसाच समुद्रांत नेऊन सोडण्याऐवजीं अवर्षण निवारण्यासाठीं हा सांठा उपयोगांत आणावा; नदीच्या मुखाजवळचें पात्र मातीनें भरून जाऊं नये म्हणून उगमापासूनची माती धुऊन न जाण्याची व्यवस्था करावी—अशी या कार्याची दिशा राहील. याहूनहि आणखी अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे साम्राज्यवादी देशांकडून यंत्रसामग्री अगर औद्योगिक साधनसामग्री अगर शास्त्रीय ज्ञान यांपैकीं कसल्याहि स्वरूपाची मदत न घेतां आपल्याला गुंतागुंतीच्या आधुनिक एंजिनिअरिंगचीं कामें हातीं घेतां येतात हें चिनी जनतेनें या हुआई धरण-योजनेच्या योगानें सप्रयोग सिद्ध केलें आहे.

दोन वर्षांच्या अल्पावधींत चिनी जनतेला एवढें प्रचंड यश कां मिळवितां आलें? याचें पहिलें कारण म्हणजे चिनी जनतेची नवी लोकशाही समाजपद्धति; दुसरें असें कीं, जमीनमालकीसुधारणेनें पिढ्यानुपिढ्यांच्या सरंजामी शृंखलांतून शेतकरी बहुजनसमाजाला मुक्त केलें असून टाळतां येण्याजोग्या नैसर्गिक आपत्तींची बाधा नसलेल्या, जीवनाप्रीत्यर्थ लढणाऱ्या उत्साही श्रमिकांची प्रचंड फौज संघटित करण्याचें सामर्थ्य शेतकरी बहुजनसमाजाच्या अंगीं बाणलें आहे. तिसरें कारण असें कीं, कोरियांत लढत असलेल्या चिनी जनतेच्या स्वयंसेवकांना पाठिंबा देण्यासाठीं उत्पादनवाढीची देशाभिमानी चढाओढ चिनी जनता करीत असून या चढाओढीमुळें जनतेला श्रम करण्याचा उत्साह सतत वाढत ठेवण्याची प्रेरणा मिळते. चवथें कारण असें कीं, कामगार व शेतकरी यांची खंबीर दोस्ती असल्यामुळें जलसंचयकार्यांत येणाऱ्या बहुतेक सर्व तांत्रिक अडचणी दूर होतात. पांचवें कारण असें कीं, एंजिनियर व तंत्रविशारद यांना मिळणाऱ्या राजकीय शिक्षणामुळें ते आपलें ज्ञान व कौशल्य राष्ट्राच्या सेवेला हजर करायला एका पायावर तयार असतात.

भारतीय शास्त्रज्ञांवरील जबाबदारी

सुप्रसिद्ध जीवशास्त्रज्ञ प्रो. जे. बी. एस्. हाल्डेन हे नवमतवादी शास्त्रज्ञ आहेत. जानेवारींत कलकत्याला भरलेल्या ' इन्डियन सायन्स ॲसोसिएशन 'च्या बैठकींत त्यांनीं ' जीवशास्त्र व इतर शास्त्रें यांमधील संबंध ' या विषयावर दिलेलें व्याख्यान ' सायन्स् ॲन्ड कल्चर 'च्या एप्रिलच्या अंकांत समग्र आलें आहे. त्यांतून पुढील समारोपात्मक भाग उद्धृत केला आहे :

" रासायनिक स्थापत्याचे कांहीं प्रश्न वनस्पतींशीं निगडित आहेत आणि हिंदुस्तानच्या दृष्टीनें तर ते जीवनमरणाच्या प्रश्नासारखेच वाटावेत. हिंदुस्थानला पुरेसें अन्नधान्य निर्माण करतां येत नाहीं. कांहींच्या मतें येथील लोकसंख्या प्रमाणाधिक आहे आणि शेतीचें तंत्र कितीहि सुधारलें तरी त्यानें भागणार नाहीं. या प्रश्नाकडे जरा निराळ्या दृष्टीनें पाहिलें पाहिजे. आपण उद्योगधंद्यांत जसे पूर्वींपासून माहीत असलेले लांकूड, लोखंड व कांच यांसारखे पदार्थ वापरतों तसेच ॲल्युमिनियम, रबर व प्लास्टिक्स असे अगदीं अलीकडे माहीत झालेले पदार्थहि वापरतों. तेव्हां अन्नधान्याबाबतहि तसेंच करतां येईल. शेतीचें साधन आहेच, पण गवत, फुलें यांसारख्या आज माणसाचें ' खाद्य ' नसलेल्या पदार्थांतून अपचनीय जंतु काढून राहिलेलीं प्रोटीन्स आणि पचनीय कार्बोहायड्रेट्स् अन्न म्हणून वापरतां येतील. त्यासाठीं प्रयोग करावयाचे ते हिंदुस्तानलाच करावे लागतील. हे प्रयोग आज प्रयोगावस्थेंतहि महागडे आहेत आणि कारखान्याएवढ्या





प्रमाणांत तर चालतच नाहींत. ब्रिटनमध्यें कांहीं लोक या विषयाचें संशोधन करीत आहेत. पण बहुतेक ब्रिटिश रसायन-स्थापत्य-(chemical engineering)-विशारद आज अन्नसंशोधनांत गुंतलेले नसून स्फोटकांची निर्मिति करीत आहेत. सोविएत संघ किंवा अमेरिका यांना हा प्रश्न महत्त्वाचा वाटत नाहीं. कारण, त्यांच्याजवळ अजून खूप बिनलागवडीची जमीन आहे आणि म्हणून तेथें शेतीवर भर देण्यांत येईल. अर्थात् हा प्रश्न उद्यां हातीं घेतला तरीहि १०-२० वर्षेंपर्यंत अन्नाबाबत फारशी सुधारणा झालेली आढळणार नाहीं. परंतु हिंदुस्थाननें दीर्घकालीन दृष्टि ठेवून कामाला लागणेंच योग्य होय.

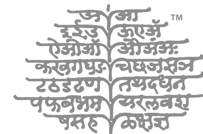
" शेती, गुरेंढोरें या बाबतींत हिंदुस्थानांतील मोठा प्रश्न गाईचा आहे. कांहीं लोक तुम्हांला सांगतील कीं, ' म्हाताऱ्या गाई आणि वासरें खाद्य म्हणून उपयोगांत आणा.' जीवशास्त्रज्ञ या दृष्टीनें मी कांहीं निराळेंच तुम्हांला सांगूं इच्छितों. हिंदु मनुष्य आणि त्याची गाय यांमधील संबंध म्हणजे दोन प्राण्यांतील अविनाभावसंबंधा (symbiosis) चा उत्तम नमुना आहे; हीं दोघेंहि सारखींच उपाशी राहतात. इंग्लंडमध्यें दर माणशीं दूध पुष्कळच अधिक उपलब्ध आहे; कारण सरासरीनें गाईला येथें जेवढें चारापाणी मिळतें त्यापेक्षां अधिक तेथें मिळतें आणि तेथील गायींची दुधाच्या दृष्टीनें निवड केलेली असते. हिंदुस्थानांतहि तसेंच करावें लागेल. आर्थिक दृष्ट्या निकामी गाईंना खच्ची करण्याची योजनाहि येथें आहेच.

" परंतु गायी न मारतां त्यांची संख्या कमी करावयाची असल्यास गायींचा दूध देण्याचा कालखंड वाढविला पाहिजे. म्हणजेच एका गायीच्या विणी कमी झाल्या पाहिजेत. कांहीं खास निपजींच्या (breeds) युरोपियन गाई ६०० दिवसांपर्यंत दूध देतात. हा काळ वाढवितांहि येईल. निवडक गायींची पैदासच वाढवावयाची, यायोगें बहुधा दुधाचा काळ वाढेल. हार्मोन्सचीं इंजेक्शनें देऊन तो नक्कीच वाढेल; मात्र हीं इंजेक्शन्स देण्याची पद्धत अजून आर्थिक दृष्ट्या फायद्याची नाहीं. बैलांची संख्याहि कमी करावी लागेल. लैंगिक नियमनानें बैलांच्या गायी करतां येतात. कांहीं कीटक व जलस्थलगामी प्राणी यांच्या बाबतींत हें लिंगपरिवर्तन शक्य झालें आहे. हिंदी जीवशास्त्रज्ञांनीं 'हार्मोनल' पद्धतीनें प्रयोग करून हा प्रश्न सोडविला पाहिजे. इतर देशांत हा प्रश्न उद्भवतच नाहीं. तेथें ढोरांचें मांस खातात आणि बैलांचा उपयोग शक्तीच्या कामाकडे फार कमी केला जातो. हिंदी शास्त्रज्ञांनीं हा प्रश्न सोडविल्यास देशाची उत्पादनशक्ति वाढेल आणि जगाला एक नैतिक धडा मिळेल.

"...प्राण्यांकडून नैतिक बोधहि घेतां येईल असें मला वाटतें. कबूतरांच्या झुंजी चालतात. पण त्या प्राणघातक क्वचितच होतात. घारी भयंकर झुंजी खेळतात, पण पराजित गडी शरण आला म्हणजे ती झुंज एकदम थांबते. लॉरेन्झनें असें दाखविलें आहे कीं, पराभूत झालेला लांडगा जेत्यापुढें मान पुढें करतो, म्हणजे एका नरडीच्या घोटांत खेळ खलास व्हावा. पण विजयी लांडगा गुरगुरत उभा राहतो, तरी चावा घेत नाहीं. तसेंच पराजित घारहि आपली गर्दन जेत्यापुढें करते, पण विजेता तिला कधींहि ठार मारीत नाहीं. दुर्दैवानें लांडगे व घारी यांच्याइतकीं माणसें दयाळू नाहींत. गतकालीं ब्रिटिश व हिंदी सोजिरांनीं कैद्यांनाहि ठार मारलें आहे आणि आजहि ब्रिटिश विमानदल कोरियांतील गरीब नागरिकांवर बॉम्ब टाकीत आहेत.

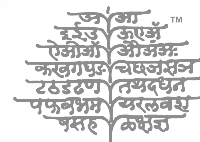
" मी अशा तऱ्हेनें भाषणाचा समारोप करीत आहे याचें कारण उघड आहे. येत्या दोन-तीन वर्षांतच युरोपियन संस्कृति व सुधारणा आपला सर्वनाश करून टाकील असा फार संभव आहे. भारतानें जर आजची परराष्ट्र-नीति कायम ठेवली तर कदाचित् तो या सर्वनाशांतून निभावेलहि. तसें झाल्यास मला अशी आशा आहे कीं, तुम्ही भारतीय शास्त्रज्ञ आम्हां युरोपियनांची जीवशास्त्रीय परंपरा चालवाल आणि आमच्या भौतिक शास्त्रज्ञांनीं निर्माण केलेल्या सर्वनाशकारक शस्त्रनिर्मितीचें केवळ अंधानुकरण करणार नाहीं."

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





Regd. No. B. 5177

अनुक्रमणिका

